رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نقض كتاب "في الشعر الجاهلي"

تأليف

السيد محمد الخضر حسين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

الحاج محمد محمد إمبابي

٩ درب الأتراك - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نقض كتاب "في الشعر الجاهلي"

تأليف

السيد محمد الخضر حسين

أحد علماء الازهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث
الحاج محمد محمد امبابي
٩ درب الأتراك - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رأي

حضرة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية في هذا الكتاب

اطلع على هذا الكتاب «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» حضرة صاحب الفضيلة العلامة النحرير، والقدوة الشهير، مولانا الاستاذ المحقق الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتي الديار المصرية فتفضل قلمه البليغ - أيده الله - بكتابة ما يأتي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد رسول الرحمة، وناشر لواء الحكمة وقائد الخلق الى الحق؛ وعلى آله وصحبه ومن ثبتهم الله على الهداية بقوله الثابت الى يوم الدين، فلا يضرهم من ضل ماداموا من أهل العزم والبصيرة واليقين

وبعد فان الباطل مابرح يحارب الحقيقة الاسلامية بسيوفه المفلولة وشبهاته الضئيلة، ثم يرجع خائباً بغير جدوى . وقد عاد اليوم الى جولة يدفعه اليها نفر من المتأثرين بكتب الداعين الى معاداة دين سيد المرسلين، سقطوا على مافيها من تضليل فالتقطوا منه ماراق لهم، وظلوا يعرضونه على أنظار قرائنا واسماع الطلاب من أبنائنا، زاعمين انه بضاعة جديدة هي ثمرات قرائحهم ونتائج أفكارهم، محاولين بذلك تقويض بناء قامت فضائله الشامخة على أساس متين من الحقائق الراسخة . فاستاء من عملهم

هذا أهل العلم الصحيح والادب الصريح . ومن هذه الكتب رسالة عنوانها (في الشعر الجاهلي) عرف صاحبها بالتعصب لكل مافيه كيد للاسلام وحط من جلاله وفضائل عظمائه وآله . وقد احتوت هذه الرسالة على مزاعم وأباطيل يجمعها كلها وصف واحد هو الاستخفاف بالحقائق والتعصب لعقيدة خاصة افتتن مؤلف الرسالة بها . فانبرى له حضرة العالم المحقق والفهامة المدقق (السيد محمد الخضر حسين التونسي من علماء الجامع الازهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس) فحلل هذه الرسالة تحليلا علميا نزيها ، رد فيه ما انتحله الى أهله ، وعاد به الى أصله ، ودحض الاباطيل بالادلة الواضحة ، ونبه إلى مغامز الكتاب المردود عليه ، ودل على المرامي التي يرمي اليها ، وأبان عن مواطن ضعفه ومكامن سخفه . ولعمريَ إنه قد خدم بهذا العمل الجليل العلم المتين والأدب الرفيع خدمة تحوّل بها شر الكتاب المردود عليه الى خير . جزاه الله عن الدين والعلم والحق أفضل مايجزي به عباده الصالحين المخلصين . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

عبدالرحمن قراعه



تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

نهضت الامم الشرقية فيما سلف نهضة اجتماعية ابتدأت بطلوع كوكب الاسلام . واستوثقت حين سارت هدايته سيرها الحثيث وفتحت عيون هذه الامم في طريقة الحياة المثلى .

سادت هذه النهضة وكان لها الأثر الأعلى في الافكار والهمم والآداب ، ومن فروعها نهضة أدبية لغوية جعلت تأخذ مظاهرها العلمية لعهد بني أمية ، واستوت على ساقها في أيام بني العباس

أمسك بيدك كتب التاريخ والادب ملتمسا الحقيقة بذكاء موزون وقلب سليم ، فلا أحسبك تصدر عنها الا بنفس مطمئنة لاجلال أولئك الذين درسوا أدب اللغة وخاضوا في فنونه فامتعوا البحث ، وكانوا القدوة الحسنة في حسن التصرف وحكمة البيان

تمتع الشرق بنهضتيه الاجتماعية والادبية حقبا ، ثم وقف التعليم عند غاية وأخذ شأنا غير الشأن الذي تسمو به المدارك وتنمو به نتائج العقول ، فاذا غفوة تدب الى جفون هذه الامم ولم تكد تستفيق منها الا ويد أجنبية تقبض على زمامها

هبّ بعض أولي الحكمة منا يقلبون وجوههم في العالم التي مست

امم الشرق فقعدت بهم سنين عددا ، وبعثوا أقلامهم من مراقدها تصف هذه العلل وتنذر الناس موتة اليأس والجبن والخمول ، وتلقى عليهم دروساً في أسباب الحياة ووسائل الخلاص

التفت الشرق الى ما كان في يده من حكمة ، والى ما شاد من مجد ، والى من شب في مهده من أعاظم الرجال . أخذ ينظر الى ماضيه ليميز أبناؤه بين ماهو تراث آبائهم وبين ما يقتبسونه من الغرب ؛ وليشعروا بما كان لهم من مجد شامخ فتأخذهم العزة الى أن يضموا الى التالد طريفا ، وليذكروا أنهم ذرية أولئك السراة فلا يرضوا أن يكونوا للمستبدين عبيدا

أنشأ أولو الاحلام الراجحة من الزعماء والكتاب يأخذون بما يظهر من جديد صالح ولا ينكثون ايديهم من قديم نافع ، فاستطاعوا بهذه الحكمة والروية ان يسلكوا قلوب الامة في وحدة ، ويخطوا بها الى حياة العلم والحرية والاستقلال

نظر الى هذه النهضة الزاكية من لا يرغبون في تقدم هذه الامم الى خلاصها ولو خطوة ، وعرفوا أن بأيدي هذه الامم كتابا فيه نظم اجتماعية وآيات تأخذ في شرط ايمانهم به ألا يدينوا لسلطة شأنها ان تسوسهم على غير أصوله ؛ فما كان من هؤلاء القوم الذين يستحلون إرهاق الامم إلا ان يبتغوا الوسيلة الى فتنة القلوب وصرفها عن احترام ذلك الكتاب ، والغاية تقويض بناء هذه الوحدة السائرة بنا الى حياة سامية وعز لا يبلى

فسقت طائفة عن أدب الاسلام ، وأرهفت أقلامها لتحمل على هذه الخطة الخاذلة ، غير مبالية بسخط الامة ولا متحرجة مما سينطق به التاريخ من وضع يدها في يد خفية لاشأن لها الا نصب المكايد لأمة كان لها العزم النافذ والكلمة العليا

تلهج هذه الطائفة باسم حرية الفكر وهي لا تقصد الا هذا الفن الذي أكبت عليه صباحها ومساءها وهو النيل من هداية الاسلام والغض من رجال جاهدوا في سبيله بحجة وعزم واقدام . ويكفي شاهدا على رياء هؤلاء الرهط انهم يقيمون مآتم يندبون فيها حرية الفكر ، ثم ينصرفون ويقولون فيما يكتبون : للحكومة ان ترهق الشعب وترغمه على ما تراه أمرا لائقا. ولو سبق ظنك الى أن مؤلف كتاب في الشعر الجاهلي هو عينهم الناظرة وسهمهم الذي يرمون به في مقاتل امتهم الغافلة ، لخليت بينك وبين هذا الظن اذ ليس لي على هذه الظنون الغالبة من سبيل

فالقلم الذي يناقش كتاب «في الشعر الجاهلي» انما يطأ موطئاً يغيظ طائفة احتفلت بهذا الكتاب وحسبته الطعنة القاضية على الاسلام وفضل العرب «ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا »

محمد الخضر حسين



الحمد لله رب العالمين * اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم . إنك حميد مجيد

هذا طرز من نقد كتاب « في الشعر الجاهلي » طريف ، سيألفه الناس لهذا العهد ، وسيألفه أبناء الاجيال القابلة من بعد ، وأكاد أثق بأن الدكتور طه حسين سيلقاه ساخطا عليه ، وبأن فريقا من أشياعه سيزورّون عنه ازورارا ، ولكنى على الرغم من سخط ذاك وازورار هؤلاء ، أريد أن اذيع هذا النقد ؛ فرضا الحقيقة خير من رضا الناكب عنها ، وإقبال مريدها أجلّ من إقبال المظاهر عليها

وقع تحت نظري هذا الكتاب ، وكنت على خبرة من حذق مؤلفه في فن التهكم ولو بالقمر اذا اتسق ، والتشكيك ولو في مطلع الشمس الضاربة باشعتها في كل واد ، فأخذت أقرؤه بنظر يزيح القشر عن لبابه ، وينفذ من صريح اللفظ الى لحن خطابه ، وما نفضت يدي من مطالعة فصوله ، حتى رأيتها شديدة الحاجة الى قلم ينبه على علاتها ، ويرد كل بضاعة على مستحقها . وما هو إلا أن ندبت القلم لقضاء هذا المأرب وسداد هذا العوز فلم يتعاص عليّ

وقد ارتأيت ألا أنقد فقرة أو فقرات الا بعد أن أنقلها بحروفها، وأحكيها كما صدرت من منشئها، وإن كان موضع البحث يتوقف على جمل سلفت ولم نتعرض لمناقشتها، أتينا بها في تلخيص ضابط للمعنى الذي لا يتهيأ فهم المناقشة الا به، حتى يكون كتابنا هذا قائما بنفسه، ويستقيم للقارىء أن يدخل في البحث وهو على استبانة من أمره

يحتوي الكتاب المعروض للنقد ثلاثة كتب، ويحتوى كل كتاب طائفةً من الفصول. وقد أبقينا كتبه وفصوله على نسقها، فنضع الكتاب والفصل بوضعه ثم نأخذ في فحص ما يدخل تحت عنوانه من فقرات

وإنا لا نغمض لذلك الكتاب في مقال ينهبه، أو غمز في الاسلام يستعذبه، فان وجدتنا نحاوره في نهب أو غمز فانا لم نخرج عن دائرة نقده، ولم نتجاوز حد الباحث عن مقتضيات لفظه، فان كان في فمك ملام فمُجَّه في سمعه، فهو الذي ألقى على سمعك نحواً من حديث قوم لا يتدبرون



الكتاب الاول

١
تمهيد

قال المؤلف في ص ١ « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقا آخر سيزورّون عنه ازوراراً . ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن اذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة ، وليس سراً ما تتحدث به الى أكثر من مائتين »

جدّة النحو من البحث لا تكفي لاعلاء شأن التأليف ، وإحرازه في نفوس القراء موقع القبول ، وانما يرجح وزن الكتاب بمقدار ما يتجلى فيه من حكمة النظر وصدق المقدمات ووضوح النتيجة . ولو نعت المؤلف هذا البحث بكونه نافعاً أو صائباً لقلنا : تخيله نافعاً أو صائباً . فجرى في نعته على حسب ما وقع إلى ظنه ، ووجدنا لبراءته من تعمد الزور مخرجا ، ولكنه وصفه بالجدة ولم يأل جهداً في الاغتباط بهذا الوصف حتى ضاق به القلم ذرعا وانزوت عنه نفوس القراء سآمة

كنا نتمنى أن يهتدي المؤلف الى نحو من البحث « لم يألفه الناس عندنا من قبل » وقد أبت الليالي أن تسمح بهذه الامنية ، فلم يكن منه الا أن أغار على كتب عربية وأخرى غربية ، فالتقط منها آراء وأقوالا نظمها في خيوط من الشك

والتخيل وقال : « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد ! »

***

قال المؤلف في ص ١ « ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي ، وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور »

ينبئنا المؤلف بأنه قنع بنتائج هذا البحث ، وأن هذه القناعة التي لا يعرف أنه شعر بمثلها هي التي دفعته الى تقييد هذا البحث ونشره غير حافل بسخط ساخط ولا مكترث بازورار مزور ، وننبئه بان هشام بن عمر الفوطي أنكر محاصرة عثمان وقتله [١] ، وأن هشاماً وعباداً أنكرا وقعة الجمل ومحاربة علي بن أبي طالب رضى الله عنه لمن خالفه [٢] وأطلقا ألسنتهما بهذا الانكار أو قيداه فى الدفاتر غير حافلين بسخط ساخط ولا مكترثين بازورار مزور . فاعجاب الرجل ببحثه ، وإيمانه به إيماناً لا يعرف أنه شعر بمثله ، لا يكسبان البحث ذرة من قوة ، ولا يدنياه من الحقيقة فتيلا

***

قال المؤلف في ص ١ « وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد »

كم كتاب صنع ليطعن حقاً ، وكم كتاب صنع ليمحو أدباً ، ولا يعجز أحد من صانعي هذه الكتب أن يقول : وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً فسيرضي هذه الطائفة المستنيرة . ويأتى فى وصف هذه الطائفة على

(١) المواقف
(٢) البحر المحيط للزركشي

كل ما تحمله اللغة من ألقاب المديح والاطراء ، ولكن الذي يعجزه ولا يهتدي اليه طريقاً أن يصدق اطمئنانه ويأخذ كتابه في نفوس الطائفة المستنيرة مأخذ الرضا فان هذه الطائفة انما تقاد بزمام الحجة وصدق اللهجة ، لا بكلمات تحرّف عن مواضعها ، وشبه من الباطل تخرج في غير براقعها

* * *

ذكر المؤلف تناول الناس لمسألة القديم والجديد وما أشتد فيها من اللجاج بينهم ، ورأى أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، لانهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الادب من نثر وشعر والاساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني والالفاظ التي يعبر بها الكاتب او الشاعر عن عواطف نفسه أو نتيجة عقله ، ثم قال في ص ٢ « ولكن للمسألة وجها آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعرى ، وانما يتناول البحث العلمي عن الادب وتاريخ فنونه »

يذهب النظر في بحث الأدب الى وجوه مختلفة ، ومرجع هذه الوجوه إما الى الالفاظ وتأليفها ، وإما الى المعاني وكيفية تصويرها ، وإما الى غرض غير اللفظ والمعنى ، وهو البحث عن الأدب وتاريخ فنونه . وقد اعترف المؤلف بان الناس تناولوا البحث في الغرضين الاولين ، وزعم أنهم لم يتجاوزوهما الى الغرض الثالث ، وسيزعم أنه أول من خاض غماره ونفض بالنقد غباره . والقائم على العلوم الادبية يشهد بان الناس لم يقصروا نظرهم على نقد الشعر من ناحية ألفاظه ومعانيه ، بل تجاوزوهما الى البحث في صلته بمن يعزى اليهم . وسيضطر المؤلف الى نقل شيء من آثار بحثهم الذي قعدت به الظروف عن أن يتخطاه ويقول صوابا

***

قال المؤلف في ص ٢ « نحن بين اثنين : إما أن نقبل في الادب وتاريخه

ما قال القدماء ، لانتناول ذلك من النقد الا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن تقول : أخطأ الأصمعي او أصاب ، ووفق ابو عبيدة او لم يوفق ، واهتدى الكسائي او ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد أن أقول البحث وانما أريد أن أقول الشك . أريد ألا تقبل شيئا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه الا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان »

مابرح الناس في القديم والحديث يبحثون في العلوم ما استطاعوا ، ويقلبون أنظارهم في الفنون كيف أرادوا . وليس هناك خطة لا يلوي الباحث عنها ، او حدود لا يتجاوزها . وما على العلماء النقاد الا ان يكونوا لهؤلاء الكتاب بالمرصاد ، ويعرضوا أقوالهم على قانون العلم الصحيح ، فاما أن يرجح وزنها فيرفعوا لها ذكرا ، وإما أن يطيش وزنها فينسفوها بالحجج الرائعة نسفا

فللمؤلف وغير المؤلف أن يقول : أخطأ الاصمعي ، ولم يوفق أبو عبيدة ، وضل الكسائي . وله أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث أوالشك ، على شرط أن يتحرى في بحثه أو شكه أدبا يشهد بأنه ينشد حقيقة ويسعى وراء علم . وستفضي اليك الفصول الآتية أن المؤلف حريص على إرضاء عاطفته ولو ذهب الادب والمنطق الى غير لقاء

***

« قال المؤلف في ص ٣ « المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء ولا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمسه في جملته وتفصيله الا مسًّا رفيقا . أما المذهب الثاني فيقلب العلم رأساً على عقب ، وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئا كثيرا »

هما مذهبان : مذهب المتابعة أو المناقشة في دائرة ضيقة وهي ماسماه المؤلف

مسا رفيقا ، ومذهب نقد النظرية أو الرواية حتى تقوم على وجهها الحق أو تسقط في جرف الباطل ، وهذا المذهب معروف لعلماء الشرق ، ولقوة فريق منهم على العمل به استطاعوا أن يزيحوا عن الفلسفة القديمة كثيراً من أوهامها ، وينقوا الشريعة من أقوال زائفة تخالط بحقائقها ، وينقدوا آداب اللغة فيكشفوا عن نصيب وافر من مصنوعها . ولا مزية لمن يحدّث الناس عن مذهب يقلب العلم رأساً على عقب ، واذا وازنوه بمن لم يمسوه في جملته وتفصيله الا مساً رفيقاً ، وجدوه لا يرجع عنهم الا بأنه يطلق حول كل مبحث بخارا ، ويثير فوق كل صحيفة غبارا

***

قال المؤلف في ص ٣ « بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها الى الحق ، فاما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والامر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والاندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا الينا آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق الا أن نأخذ ما قالوا راضين به مطمئنين اليه . فاذا لم يكن لاحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم »

لا مراء في أن للامة الجاهلية قسطاً من الشعر ، فان الشعراء الذين اعتنقوا الاسلام كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة ومتمم بن نويرة والنابغة الجعدي ولبيد وكعب بن زهير لم يبتدعوا هذا المنظوم ابتداعاً بل اقتدوا فيه على أثر رجال سبقوهم بحين من الدهر ، وكان هؤلاء الرجال على طبقات لا يزال الشعر ينتقل فيها من طبقة الى أخرى حتى بلغ المنزلة التي ظهر بها شعر هؤلاء الاسلاميين

ومما لا يحسن النزاع فيه أن يكون لأولئك الشعراء أسماء معروفة لدى قبائلهم وغير قبائلهم ، اذ لا يقف شعر الشاعر البليغ عند حدود قبيلته بل الشأن أن يتجاوزها الى قبائل أخرى ، فيسير الشعر ولا يكاد اسم قائله يتأخر عنه إلا قليلا

ومن الثابت أن العرب في الجاهلية كانوا يفرغون عنايتهم في حفظ الأشعار وإنشادها ، ويرفعون مقام الشاعر الى ما ليس بعده مرتقى . وهذا مايقتضي أن يبقى من قصائد أولئك الشعراء ومقطوعاتهم مقدار تحفظه الرواة وتتناقله عنهم الناس حرصاً على مافيه من حكمة وبلاغة

واذا كان للجاهلية شعر وكان لشعرائهم أسماء ، وكانت عناية العرب بالشعر تستدعى حفظه وتداوله على ألسنة الرواة طبقة بعد أخرى ، لم يبق إلا النظر في نسبة الشعر الى شعراء باعينهم ، وفي مبلغ الثقه بهذه النسبة ، وذلك مانخوض في بحثه عند ما يقع المؤلف في الحديث عنه

يدّعي المؤلف أن هنا فريقا يقال لهم : أنصار القديم ، وعزا اليهم مذهباً قال عليه : إنه رسم للأدب دائرة وحجر على الباحث مجاوزتها . ونحن لا ندري ماهذا المذهب ، ومن هؤلاء الأنصار ، ولا نفهم إلا أن الرهط الذي وضع يده في يد المؤلف عرف أن بيانه يضيق عن قضاء ما في نفسه من مآرب ، فالتجأ

الى اختراع ألقاب يحسبها كافية في استدراج أبناء الشرق الى تلك المآرب ، فقال « قديم » و « جديد » و « أنصار القديم » و « أنصار الجديد » ، حتى سموا الداعي الى العفاف « رجعيا » وسموا الخلاعة « تجددا »

***

قال المؤلف في ص ٣ « فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف ، وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت ، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ، ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب . ولنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد ، وهذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضا ، ومضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف »

لا نعرف في الأدب مذهبا يضع الباحث في قيد ، فللمؤلف أن لا يقف عند ترجيح رواية على رواية ، وإيثار ضبط على ضبط ، والحكم للبصريين على الكوفيين ، والانتصار للمبرد على ثعلب ، وله أن يقول : كلتا الروايتين مصطنعة ، وكلا الضبطين تحريف ، والبصريون والكوفيون جميعا في عماية ، والمبرد وثعلب كلاهما محروم من التوفيق ، وله أن يقطع الصلة بين كل شعر وقائله ، وأن ينفي الشعراء قاطبة من الارض ، وليس عليه الا أن يأتي البحث من طرقه المعقولة ولا ينسى حكمة القرآن في قوله (وفوق كل ذي علم عليم)

وأكاد لا أثق بأن المؤلف يعتقد بوجود مذهب أدبي ينكر التوسع في البحث الى ما يستطيع العالم النحرير ، ولا أراه إلا أنه صمم على أن يتنحى عن الأدب في بعض المواضع ويقضي مأرب الطعن في الاسلام . وحيث عرف أن المؤمنين يأبون أن يسمعوا صوت الجاهل على دينهم ، رأى أن يحمي تلك الاقوال

اللاذعة بما ينادي به في طالع كتابه من أن في الادب مذهبا لايرضى عن حرية الفكر، وأن لهذا المذهب أنصاراً ينظرون الى كل بحث جديد نظرا شزراً، حتى إذا لقي كتابه من أولي العلم حذراً ، أمكنه أن يخيل للناس أن المحترسين منه إنما ينتصرون لمذهب الادب القديم ...

***

قال المؤلف في ص ٤ « ولا ينبغي أن تخدعك هذه الالفاظ المستحدثة في الادب ، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئا من الترتيب والتنظيم ، فذلك كله عناية بالقشور والاشكال ، لايمس اللباب ولا الموضوع »

يخال قراء هذه الجملة أن المؤلف سيقيم الشاهد بهذا الكتاب على أن سبيل الكاتبين في آداب اللغة قبله لايمر إلا بالقشور والاشكال ، وأنه هو الذي غاص في البحث حتى مس اللباب والموضوع ، فيقرأون الكتاب بقلوب مستبشرة وأذهان متيقظة ، فاذا هو ينتقل من حديث استعاره من كتب ادعى عليها أنها لم تعدُ القشور والاشكال ،أو من كتب حسب أن بينها وبين أدباء الشرق حجابا مستورا ، الى حديث انفلت عن شرائط الانتاج ، إلى نفي خبر الصادق نفيا ماله به من سلطان ،وفي خلال هذا وذاك مكاء على أنصار القديم وتصدية لاحلاف الجديد . ذلك ما يسميه المؤلف لباب الادب وموضوعه ، وهنالك انقلب رأس الادب على عقبه

***

قال المؤلف في ص ٤ « هم لم يغيروا في الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ماقال القدماء ، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام »

من الحقائق مالا يسعى اليه الباحث الا على مسالك الظنون ، ولا يجد السبيل الى أخذه بما فوق الاحتمال الراجح ، وأكثر مباحث تاريخ الأدب من هـذا القبيـل ، فتغيير الأدب على معنى البحث في نسبة قصيدة أو بيت الى شاعر ، لازال بابه مفتوحاً على مصراعيه وأما تغييره بقلب رأسه على عقبه فان الأقلام التي يمكنها أن تعمل في سبيله لم تنبت بعد

فلسنا ممن يدعي أن في مؤلفات الأدب تبياناً لـكل شيء ، أو يبرئها من أن تكبو في بعض المباحث أو تنطوي بعض رواياتها على دخل ، فذلك مالا يستطاع الخلاص منه ، وهذا صاحب كتاب « في الشعر الجاهلي » على الرغم من قبضه على منهج « ديكارت » ونعيه الاطمئنان الى مايقوله القدماء ، قد اطمأن في كثير من هذا النحو الجديد من البحث الى مايرويه صاحب الاغاني وغيره ، وسنريك أن في تلك الروايات مالا يقبله الا ذو عاطفة ثائره

* * *

تحدث المؤلف عن أنصار الجديد ووصف الطريق أمامهم بانها معوجة ملتوية ذات عقبات لاتـكاد تحصى . وهم لايـكادون يمضون إلا في أناة وريث ، ثم قال في ص٥ «ذلك لأنهم لايأخذون أنفسهم بايمان ولااطمئنان ، أوهم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . فقـد خلق الله لهم عقولا تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لايريدون أن يخطوا في الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعهـا . وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصـار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف »

البحث في الرأي أو الرواية دأب كل عالم نقاد ، وما البحث إلا أثر الشك في صحة الرأي أو صدق الرواية ، والشك قد يكون ذريعة للعـلم ، وقد ينحدر بصاحبه في جهـالة ، وربما تلجلج فيه القلب فلا يجد متقـدماً عنه ولا متأخراً . والاول محمود العاقبة ، والثاني والثالث لاخير فيهما ، والانواع الثلاثة حرج في

الصدر وعنت للضمير ، وهيهات أن تجد النفوس في واحد منها لذة ، إذ لا لذة الا في اعتناق الحكمة

قد نغض للمؤلف في زعمه أن في الشك لذة ، أو نحمل كلمته على أنها ضرب من الشعر ، فقد يعمد الخيال الى معنى يختص بحقيقة وينقله الى بعض وسائلها . ولا نكتمه أننا منذ الآن لانعده في أنصار الجديد ، لأن هذه النعوت التى شرح بها حالهم لاتنطبق على سيرته في البحث ، فأنصار الجديد لايكادون يمضون الا في أناة وريث ، وهو لايكاد يمضي إلا في عجل واندفاع ، كأنه لايحس بأن الطريق أمامه معوجة ملتوية ذات عقبات لاتكاد تحصى ، وأنصار الجديد لايأخذون أنفسهم بايمان ولا اطمئنان ، وهو لا يعثر في رواية تخدش سيرة رجل من عظماء الشرق أو ترمي أحداً بزيغ العقيدة إلا قبض عليها بكلتا يديه وآمن بها إيمانا جامدا ولو رواها مسيلمة عن فاختة !

***

قال المؤلف في ص ٥ « هم لايطمئنون الى ماقال القدماء وإنما يلقونه بالتحفظ والشك ، ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئنانا »

نسي المؤلف ميزة أنصار الجديد الذين « لايكادون يمضون إلا في أناة وريث » فيمر في البحث على عجل ويخطو فيه الخطوة قبل أن يتبين موضعها . من مبلغ « ديكارت » عن أنصار مذهبه أن « أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئنانا » !

ان المؤلف ينساب في مبالغات يغبطه عليها الشعراء ، ولا أدري كيف يخف شك الباحث في الامر حيث يرى القدماء على شيء من التردد فيه ؛ ويشتد شكه حين يجدهم على ثقة منه واطمئنان له . من المحتمل أن تكون ثقتهم بالامر

نازلة في نظر الباحث منزلة العدم ، فتكون حال شكه عندها مساوية لحال شكه عند ترددهم في الأمر أو إهمالهم النظر فيه ، وليس من المعقول أن تكون ثقتهم واطمئنانهم للأمر علة لاثارة شك فوق الشك الذي يجده عند ترددهم في الأمر أو انصراف أذهانهم عنه

***

قال المؤلف في ص ٥ « هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي ، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلي ؟ فان كان هناك شعر جاهلي فما السبيل الى معرفته ؟ وماهو ؟ ومامقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد »

لانصار الجديد أن يتجاهلوا ما أجمع عليه القدماء ، أو يتساءلوا عن أنباء الشعر الجاهلى حتى يصوغوا من حلقات أسئلتهم سلسة لا يأتي النظر على آخرها . ولا بدع في الاسئلة فانها معان يقرب مأخذها وألفاظ يسهل النطق بها ، وانما فضل الكاتب أن يتفقه في المسائل ويمتعك بالجواب عنها حتى تطمئن وترضى . ونحن لم نر المؤلف ـ وهو اللهج بالمذهب الجديد ـ قد حل شيئاً من هذه الاسئلة ماخلا السؤال الاول وهو قولهم : أهناك شعر جاهلى ؟ فانه حرر في بعض الفصول الآتية أن للجاهلية شعرا يتلى ، ولم يبحث في سائر المسائل فيرينا السبيل الى معرفة الشعر الجاهلي أو يشرح حقيقته او يفصل مقداره او يأتي على مميزاته . وكانه رأى الطريق دونها ملتوية فأنكر هذا الشعر الجاهلي حتى لا يجهد نفسه في حل هذه الاسئلة ويشقى …

***

قال المؤلف في ص ٥ « هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرء القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات، ولكنهم يعرفون ان القدماء كانوا يرون ذلك ، ويرون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين »

***

عنى القدماء بشئون العرب وذهبوا بالبحث عنها في كل ناحية ، فاذا القرآن يلقي شيئاً من أنبائهم ، والقائمون على الاخبار يتناقلون الحديث عن أنسابهم وبعض وقائعهم ، ووعاة الأدب يحملون قسما من منظومهم ومنثورهم ، فاخذوا ماتلقوه وهم على بينة من مصادره المتفاوتة المراتب ، فانزلوا هذه المصادر فيما يليق بها من يقين أو ظن أو شك أو وضع ، ولشدّ ماسردوا أسانيدهم وفتحوا بصرك في طرق روايتهم ووقفوا بك على منتهي علمهم ، ولم يكتموك وجوه تقدّم . فمن الميسور عليك أن تعرف أن هذا يوثق به في التاريخ واللغة وذاك يعول عليه في اللغة دون التاريخ ، والآخر لا يقضي في التاريخ ولا علوم اللغة . وانكار اقسام العرب الى بائدة وباقية ، وعاربة ومستعربة ، مما عثر عليه المؤلف في « ذيل مقالة في الاسلام » وستسمع كلام الذيل وبحث الباقية والبائدة والعاربة والمستعربة في فصل غير بعيد

* * *

قال المؤلف في ص ٦ « والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر ، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى أي شيء آخر ، وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقينا، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه »

الثورات الفكرية من الحوادث التي عرفها التاريخ في أطوره ، وقد أرانا

ثوّارا راشدين وآخرين مبطلين،فداعى الامة الغاوية الى حكمة قائمٌ بثورة فكرية ، ومخاتل النفوس الغافلة ليجعل مكان رشدها غيّا عاملٌ على ثورة فكرية . واذا كانت الثورة الفكرية تحسن تارة وتسيء تارة أخرى ، وجب ان نتساءل عن الثورة التي يرمي اليها المؤلف : هل هي ثورة أدبية خالصة ، أم هي ثورة تضع رأسها تحت راية الأدب وتكُنّ في صدرها ما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ؟

واحتفال المؤلف بالشك فيما يراه الناس يقينا ، وعده في جملة الغنائم التي يسوقها المذهب الجديد ، يُشعر بان الغرض صرف الناس عما يرونه يقينا ولو الى الشك الذي لا يغني من العلم شيئا

***

قال المؤلف في ص ٦ « فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها »

من الجائز على الثقافة الجديدة ان تلد بشراً سويا فينتهي الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . واذا كان مبلغها في ابتداع طريق البحث ما يمثله المؤلف في هذا الكتاب ، رأينا أنفسنا مضطرين الى اعتقاد أنها لم تبلغ اشدها ولم يأن لها أن تلد ذلك البشر القدير على تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ . أستغفر الله ! لست ممن يقضي بحكم الفرد على الجماعة ، فقصور يد المؤلف عن تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ ، لا يكفي شاهدا على ان تلك الثقافة مقضي عليه بالافلاس ، أو أن مذهبها مضروب على غير أساس ، فان كثيراً ممن درسوا القياس المنطقي لا يهتدون الى تأليف أقيسة ذات مقدمات محكمة ونتائج صادقة ، ولعل المؤلف قتل المذهب الجديد خبرة ولم يرزق القوة والحذق في تطبيقه

***

قال المؤلف في ص ٦ « أحب أن أفكر وأحب ان أبحث وأحب أن أعلن

الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن اليهم مايحبون أو يكرهون »

يعرف كل من قرأ كتاب « في الشعر الجاهلي » ان ليس فيه مايثير سخط الناس سوى ما كان طعناً في الاسلام صراحة او غمزا ، وما عدا هذا انما هو الخطأ أو الشذوذ الذي اعتاد أهل العلم سماعه في طمأنينة ، وتقويمه برفق وأناة ، اذن فالآراء التي يقول المؤلف : انه سيعلنها الى الناس على الرغم من سخطهم انما هي آراء الطعن والغمز ، وأما ماهو عائد الى الأدب وتاريخه فقد سبقه اليه أو الى أمثاله كتّاب آخرون ، ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التبجح باحتمال الأذى في سبيل إعلان الرأي ، ولا إلى اتهام الناس بأنهم يسخطون لتحقيق المباحث الأدبية ، ومن الناس من تلقى مؤلفاتهم بالرضا ، ومنهم من ناقشها في سكينة ونفس مستريض

***

قال المؤلف في ص ٧ « واذن فلأعتمد على الله ، ولأحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس مالم يألفوا فى رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير »

كأني بالمؤلف يبتسم لقوله : فلأعتمد على الله ، وكأني بك تبتسم لقوله : ولاحدثك في صدق وأمانة ، ونحن نبتسم لقوله: ولاحدثك في صراحة ، وادعائه أنه اجتنب طرق المهرة من الكتاب حيث يدخلون على الناس مالم يألفوا في رفق واحتياط ، والواقع أنه سطا حول القرآن ومقام النبوة بلسان غليظ ، وابى قلمه ان يسلو حرفة الغمز فسلك فى كثير من المواضع طرق المهرة من الكتاب فى صوغ عبارات ظاهرها البحث فى الشعر الجاهلي وباطنها الدعاية الى غير سبيل المؤمنين ،

ولو صح أن تعصر هذه العبارات لتقاطر من خلالها قذف فاحش وفسوق كثير

***

قال المؤلف في ص ٧ « وأول شيء أفاجؤك به في هذا الحديث هو أني شككت في قيمة الشعر الجاهلى ، وألححت في الشك ، أو قل ألح عليّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر حتى انتهى بي هذا كله الى شيء الا يكن يقينا فهو قريب من اليقين ، ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء »

كان الدكتور مرغليوث قد ادعى أن الشعر الجاهلى مزوّر ومصنوع ، وتعرض لهذا البحث في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية سنة ١٩١٦ ص ٣٩٧ وفي مادة « محمد » من « دائرة معارف الأديان والعقائد » وفى كتابه « محمد » المطبوع سنة ١٩٠٥ ص ٦ : وممن تصدى للرد عليه السر تشارلس جيمس لَيَل في مقدمة ترجمة المفضليات المطبوعة سنة ١٩١٨ ثم عاد الدكتور مرغليوث وكتب في مجلة الجامعة الأسيوية الملكية الصادرة سنة ١٩٢٥ مقالامسهباً أتى فيه على الشبه التى جرّت الى نظرية الشك في الشعر الجاهلى ، فابتدأه بقوله « بدأ المسلمون في حوالى نهاية العصر الأموي يدعون وجود شعر جاهلي عربي ، ولم يكتفوا بذلك حتى زعموا أنهم جمعوا الجزء الأعظم منه » وأنهاه بقوله : أما الجواب عن الشعر الجاهلى : هل هو يرجع الى عهد عتيق أو أنه إسلامي ، فخير ما يسلك الأحجام عنه لان الأدلة الموجودة أمامنا موقعة في حيرة

فالمؤلف أغار على نظرية الشك في الشعر الجاهلى ، ولم يفترق عن مرغليوث الا في تسليمه بأن هناك شعراً جاهلياً ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التي استند اليها « مرغليوث » وجعل يقول لك : هو أني شككت في الشعر الجاهلى ،

ويداعبك بقوله: ألححت في الشك ، أو قل ألحّ على الشك . والحديث في صدق وأمانة خير من هذه المداعبة

***

قال المؤلف في ص ٧ « إنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الاسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين »

وقال الدكتور مرغليوث بعد أن ساق من الشعر الجاهلي أمثلة تحتوي معاني دينية « والحقيقة أن الدين الوحيد الذي كان هؤلاء الشعراء يدينون به إنما هو الاسلام » وقال في موضع آخر « إن الشعراء لم يكونوا ألسنة الوثنية بل كانوا مسلمين في كل شيء وليسوا بجاهليين إلا اسما »

توارد المؤلف ومرغليوث على هذا المعنى بيد أن المؤلف يفوق على الثاني بنكتة وهي أنه سيقول : إن هذا الشعر الجاهلي يمثل الجهل والغباوة والغلظة والخشونة ، والعرب في الجاهلية كانوا أصحاب علم وذكاء وعواطف رقيقة ، وقال هنا : إن هذه الاشعار إسلامية تمثل حياة المسلمين . اذاً تكون حياة العرب قبل الاسلام في نظر المؤلف أرقى من حياتهم بعد أن صاروا مسلمين . وليس لهذا معنى سوى أن المؤلف قد يمسخ الحقائق لا عن خلل في التفكير ولا عن اندفاع مع العاطفة ، وانما يمسخها ليضحك القراء حتى لا يسأموا

***

قال المؤلف فى ص ٧ وأكاد لا أشك فى أن ما من الشعر الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي ا عتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى »

سيعقد المؤلف فصولا مطولة بزعم أنها مقدمات تنتج أن الشعر الجاهلى أو

كثرته المطلقة لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء ، وسنناقشه في تلك الفصول حتى لا يبقى بيده سوى أن في الشعر الجاهلي تزويراً وهو ما لا يختلف فيه القديم والجديد ، أما أن يكون التزوير قد استحوذ على الشعر الجاهلي بأسره أو أتى على الكثرة المطلقة بحيث يكون الصحيح قليلا جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، فدعوى لا تتكيء على رواية ولا يقوم بجانبها برهان

***

قال المؤلف في ص ٧ « وأن أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكني مع ذلك لا أتردد في اثباتها وإذاعتها »

ليس لهذه النظرية من نتائج خطرة لو أن المؤلف تحدث عن نشأتها وأتى على الوجوه التي لفتت نظر مرغليوث اليها ، ثم إن شاء زاد عليها ما يراه مؤكداً لها ، أو منقحاً لبعض أطرافها . والدليل على أن النظرية في نفسها لا تأتي بنتائج خطرة أن إنكار الناس لم يتوجه الى أصلها ، وإنما هو إنكار هاجته أقواله المقتضبه لمس شعور الامة المسلمة ، ونوع آخر من الانكار أثاره في نفوس بعض الكتّاب أن رأوا المؤلف يضع يده على نظرية لم يهبها له مخترعها

***

قال المؤلف في ص ٧ « ولا أضعف أن اعلن إليك والى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امريء القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء »

يقول المؤلف هنا : إن ما يقرأ على أنه شعر لهؤلاء الشعراء الذين من جملتهم امرؤ القيس ليس منهم في شيء ، ثم تمضى في الكتاب الى أن يدخل بك في الحديث عن امرؤ القيس فاذا هو يقول : « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس ليس من امريء القيس في شيء » فلا تدري : أهو ينكر

شعر امريء القيس برمته كما هو الظاهر من قوله هنا : إن ما تقرؤه على أنه شعر لامريء القيس ليس منه في شيء ، أو هو ينكر أكثره فقط على ما يصرح به قوله فيما بعد « إن أكثر هـذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس ليس منه فى شيء » وستقف فيما تقرؤه من فصـل (الشعر الجاهلى واللغة) على ما يحكم بان المؤلف ابتلى بالتناقض في شعر امريء القيس ، حكما مسمَّطا

***

قال المؤلف في ص ٨ « وستسألني كيف انتهى بي البحث الى هذه النظرية الخطرة ، ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لاجيبك عليه ، ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من المسائل »

صوَّر المؤلف شخصاً ماثلا بين يديه وأنطقه بسؤال لا يخطر الا على بال النائم عن الحركة الأدبية ونشأة نظرية الشك في الشعر الجاهلى نوماً عميقاً ، ثم جعل إجابته المقنعة في أن يتحدث اليه في طائفة مختلفة من المسائل . وقد تحدث بعد تلك الفقرة عن هذه الطائفة المختلفة من المسائل في نحو صحيفة ، وهي ملخص المباحث المعقود عليها كتابه ؛ وقد فاته أن يذكر أعظم وسيلة ابتغاها الى هذه النظرية الخطرة ، وهو إلمـامه بمقالتي مرغليوث وما دار بينه وبين خصومه من المناقشة

***

انبرى المؤلف في إجابتك المقنعة ، وطفق يحدثك ببعض ما يحشره في الفصول الآتية من مباحث حتى قال في ص ٨ « ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده ، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة ، ويجب أن أحدثك بعد هـذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد

العرب قبـل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة »

تفهم من هذه الفقرات أن المؤلف سيتحدث عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام ، ولا تدري ما ذا يريد أن يأتي في حديثه عنهم ، لانه أجمل في العبارة إجمالا ، وتفهم منها أنه سيتحدث عن المسيحية وأن حديثه عنها من جهة انتشارها وتأثيرها في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، ولا تكاد تشك في أنه سيمشي فى هذا البحث خطوات ان لم تكن واسعة فمقتصدة ، واذا بلغت في مطالعة الكتاب موضع الحديث عن اليهود والنصارى في بلاد العرب قبـل الاسلام وجدت الحديث عنهما متقاربا ، فقد ذكر أن اليهود استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز ، وأن اليهودية جاوزت الحجاز الى اليمن واستقرت حيناً عند سراتها ، وانها استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران . ثم ذكر أن المسيحية انتشرت انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان المناذرة ، وفى نجران من بلاد اليمن . وقال « تغلغلت النصرانية اذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب » فلم يزد في حديثه على أن كلا من اليهودية والمسيحية انتشر في جزء غير قليل من بلاد العرب ، ولم يرك كيف أثرت المسيحية في حياة العرب العقلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأدبية ، حتى تدرك الوجه في إجماله عنوان الحديث عن اليهود ، وتفصيله عنوان الحديث عن المسيحية

فالمؤلف إما أنه لا يلتفت الى ما وراءه ونسي ما وعدك به فى هذه الفقرات من أنه سيحدثك عن تأثير المسيحية في بلاد العرب عقلياً واجتماعيـاً واقتصادياً وأدبياً ، وإما أنه لم يهتد في ذلك الى شواهد يسوقها على منهج ديكرت ، وإما أن يكون له في الاحتفال بعنوان المسيحية مأرب لو شئت أن تسميه تملقاً لذي

سلطان لم تكن مخطئاً

قال المؤلف في ص ٩ « ولكني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ، لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها ؛ وأريد أن أجاوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو البحث الفني واللغوي »

يعترف المؤلف على وجه الظن بأن هذا البحث الفني اللغوي أقوى دلالة وأنهض حجة على عدم امكان أن يكون هذا الشعر المنسوب لامريء القيس وغيره هو منهم في شيء وسنريك أن هذا البحث الفني اللغوي أخذه برمته من مقال « مرغليوث » ولولا أن المؤلف يمضي في التعسف الى غير أجل لقصرنا المناقشة على هذا البحث الأقوى وأريناه مصرعه ، لعله يلوى على غيره من المباحث الضعيفة فيفتل أعناقها من وراء ستار ، ولكنه امرؤ لا يرمي الشبهة من يده ولو أثخنتها الحجة الدامغة ، فلا بد من أن نأتي على قويه وضعيفه حتى تشهد « هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل » أن المؤلف كثيراً مايقوده الخيال أسراً ، وتسيطر عليه العاطفة فلا يعصي لها أمرا

***

قال المؤلف في ص ٩ « وينتهي بنا البحث الى نتيجة غريبة وهي أنه لاينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله »

لم تكن هذه النتيجة غريبة الا عند من يتناول البحث خطفاً ولا يمشي فيه على روية وأناة ، وقد أنكر بعض أهل العلم فيما سلف على من يتوقف من النحويين في تقرير ألفاظ القرآن على شاهد عربي ، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي حيث يقول في تفسيره الكبير « اذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول

عن قائل مجهول فجواز إثباتها بالقرآن العظيم كان أولى ، وكثيراً ما أرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن ، فاذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به . وأنا شديد التعجب منهم ، فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلا على صحته كان أولى »

وانكر أبو محمد بن حزم على من لايمضي في الاحتجاج بظاهر القرآن فقال في كتاب الفصل « ولا عجب أعجب ممن إن وجد لامرئ القيس أو لزهير أو جرير أو الحطيئة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي أو تميمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر جعله في اللغة وقطع به ولم يعترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق اللغات وأهلها كلاما ، لم يلتفت اليه ولاجعله حجة وجعل يصرفه عن وجهه »

وسيأتي هذا البحث في فصل آخر ونذكرك بالمواضع التي يحق للمفسر أن يستشهد فيها بالشعر العربي جاهلياً أو اسلامياً

***

قال المؤلف في ص ٩ « أريد أن أقول : إن هذه الاشعار لاتثبت شيئا ولاتدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة الى ما اتخذت وسيلة اليه من علم بالقرآن والحديث فهي انما تكلفت واخترعت اختراعا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه »

ادعى المؤلف آنفا أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس وغيره من شعراء الجاهلية ليس منهم في شيء ، وقال : إن البحث سينتهي به الى أن هذا الشعر لاينبغي أن يستشهد به على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، واتسع فى الكلام حتى قال في هذا الموضع : إن تلك الاشعار لاتثبت شيئا ولا تدل على شيء ، ونفى أن يتخذ وسيلة الى علم القرآن والحديث ، وعلل هذا بانها اخترعت

ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه

اندفاع المؤلف فى البحث على هذا النحو المتخاذل ناشيء عن عدم الرسوخ فى أصول اللغة من جهة ، وعدم أخذ البحث بضبط وانتباه من جهة أخرى

سيذكر المؤلف أن لانتحال الشعر الجاهلي أسبابا غير التعصب للدين مثل السياسية والقومية والتعصب للقبيلة . والانتحال للاستشهاد على تفسير القرآن وتأويل الحديث انما هو ضرب من التعصب للدين

فلماذا يُنفَى عن الشعر المنتحل للسياسة أو القومية أو التعصب للقبيلة أو لغرض ديني غير الاستشهاد في علم القرآن والحديث ، أن يثبت شيئاً أو يدل على شيء !

إن الشعر الذي يصطنعه عربي يحتج بكلامه لما يستشهد به في علوم اللغة وتقرير أصولها وأحكامها ، ومثل هذا أن المؤلف سيلقي على الفرزدق تهمة اصطناع أبيات من معلقة امريء القيس ، والفرزدق ممن يصح الاستشهاد بشعره في المسائل اللغوية . فمن المعقول والمنقول صحة التمسك بمثل تلك الأبيات في تحقيق عبارة لغوية وإن فاتها أن تدل على شيء من حياة امريء القيس ونزعته الأدبية ، بل يصح الاستشهاد بها في تفسير القرآن وتأويل الحديث حيث لم تنتحل من أجل هذا الاستشهاد ، وستجد مزيداً على هذا البحث حيث تدعو اليه مناسبة أخرى.

***

قال المؤلف في ص ١١ « أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ما أريد أن أقول لهم دون أن أضطرهم الى أن يتأولوا أو يتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي اليها »

شق المؤلف للقراء عن صدره وأراهم مافيه من نية الخروج عن الادب الى الطعن في الاسلام ، وقد عرف أن من الصراحة مالا يجد في النفوس منفذا ،

فجنح في كثير من المواضع الى استعمال الجمل التاريخية أو الأدبية في قضاء مآرب الدعاية ، ونشر فيها روح التنكّر للحق ، لكيما تسلك هذه الروح في قلوب المستضعفين من الناس وتبقي بها أثراً ، دون أن يشعروا بما ينويه المؤلف في نشرها

فالمؤلف قد اضطر الناس بما يبثه في كتابه من أرواح غير طيبة الى أن ينتقدوا ويكشفوا عن الأغراض التي يرمي اليها ولو احتملوا هذا اللون من التعب وحملوا عليه وزر الرد والدفع والمناقشة

***

قال المصنف في ص ١١ « أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث »

من المتحزبين لمنهج ديكارت « من استخرج منه نتائج على هوى ذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعيدة عنه مثل « مالبرنش » و « سبينوزا » و « مُردلاّ » ومنهم من اقتصر على التمسك أفكار « ديكرت » والاعتماد على نظامه ليحاموا عن الحقيقة الدينية والادبية مثل « أرنود » و « بوصويه » و « فنلون » وبعضهم اتخذه عثرة في سبيل العقائد مثل « بايل »[1] »

واذا سبق لاناس أن أشربوا حبّ منهج « ديكارت » واستخرجوا منه نتائج على هوى أذواقهم ، أو اتخذوه عثرة في سبيل العقائد ، وجب علينا ألا ننخدع لما وعد به المؤلف من أنه سيصطنع هذا المنهج الفلسفي ، وحق علينا أن نحترس من أن يتبع خطوات « سبينوزا » فيفرغ لنا نتائج في قالب شهواته ، أو يقتدى على آثار « بايل » فيمدّ في طريق العقائد الصحيحة أسلاكا شائكة

---

(١) دائرة المعارف للبستاني ٨ : ٧٢٨

***

قال المؤلف في ص ١١ « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاما »

اذا كان منهج ديكارت يرجع الى أن الشك أساس الفلسفة وتعرّف الحقائق وألاّ يسلم بشيء الا بعد أن يفحصه العقل ، فان هذا المنهج ليس بالغريب عند علماء الشرق ، فالذين يدخلون في المباحث النظرية لا يستعملون الا عقولهم غيرُ قليل ، وممن صرح بهذا المسلك أبو حامد الغزالي حيث قال في المنقذ من الضلال « إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الامة في المذاهب وكثرة الفرق ، بحر عميق غرق فيه الا كثرون ... ولم أزل في عنفوان شبابي ـ منذ راهقت البلوغ الى الآن وقد أناف السن على الخمسين ـ أقتحم لجة هذا البحر . . وأتفحص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لاميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع . وقد كان العطش الى درك الحقائق دأبي وديدني ... وحتى انحلت رابطة التقليد وانكسرت عني العقائد الموروثة » وقد أفصح عن مثله الفيلسوف ابن خلدون وحث على العمل عليه في التاريخ بوجه خاص حين قال في مقدمته[1] « فهو (التاريخ) محتاج الى مآخذ متعددة ، ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق ، وينكبان به عن المزلات والمغالط ، لان الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم . والحيد عن جادة الصدق ، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة

النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا ، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها باشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط »

وقال فيها أيضاً [١] « فاذاً يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومباديء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، والا زيفه واستغنى عنه »

ولا بدع أن ينبت الشرق رجالا لا يستقبلون المطالب اله ية الا بعقولهم فان من يتلو القرآن ولو بغير تدبر ، يعرف أن من مقاصد الاسا بعث العقول من مراقد الخمول ، وتحريرها من أسر التقليد ، فتراه يدعو بالبر وبيان الحكمة غير مقتصر على الموعظة والمعجزات المشهودة ، ويطالب ذوى راء المبتدعة بالحجة . ويذم كل من قلد في عقيدة ما له بها من سلطان

والآيات المتضافرة في هذا المعنى قد نفخت في العقول روح التفكير وانطلقت بها تخوض في كل علم وتبحث في كل واقعة . فالمذهب الذي يرى للباحث أن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه ، لا يسخط عليه رجال

---

(١) ص ٢٣

الدين الذي كان بالعقل حفيّاً ، ورفع العلم والحكمة مكاناً عليّاً ، وانما يزدرون الكاتب يحسب أنّ تصور هذا المذهب يكفي وسيلة الى التهجم على كل علم فيمشي في غير سبيل ، ويدلج بغير دليل ، ثم يزعم بملء فمه أنه أحاط بما لم يحط به أحد من قبله

***

قال المؤلف في ص ١٢ « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه ، وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ بأيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً »

ليس في الادب العربي أغلال تشد على طلابه فتحول بينهم وبين حركاتهم الحرة جسمية كانت أو عقلية ، وطالما تناولته أنظار ذهبت في البحث كل مذهب فأماطت عن طريقه أذى كثيراً ، ثم أبقت باب النقد من ورائها مفتوحاً على مصراعيه ، فمن ساعده قانون البحث على طرح قسم آخر من حسابه بسطوا له وجهاً رحباً ، ونسجت له ألسنتهم الصادقة شكراً خالدا . فللمؤلف أن يحرك جسمه وعقله كيف يشاء ، وله أن يتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، وله أن يستقبلهما بعد أن يبريء نفسه من كل ما قيل فيهما من قبل ، وما عليه إلا أن يعلم أن للبحث في العلوم قوانين لا يسع « ديكارت » إلا أن يؤمن بها ، وأن من وراء جدران الجامعة المصرية أقلاماً تغار على الحقيقة أكثر من غيرته على الشك فيما يراه الناس حقاً

***

قال المؤلف في ص ١٢ « يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا ، وننسى ديننا وكل مايتصل به ، وأن

ننسى مايضادّ هذه القومية وما يضاد هذا الدين . يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح »

قال المتنبي :

عجبا له حفظ العنان بأنمل ما حفظها الاشياء من عاداتها

فنقد هذا البيت عبد القاهر الجرجاني في دلائل الاعجاز حيث قال : كان ينبغي أن يقول : ما حفظ الاشياء من عاداتها ، لان المعنى على أنه ينفي الحفظ عن أنامله جملة ، وإضافته الحفظ الى ضميرها في قوله « ما حفظها الاشياء » يقتضي أن يكون قد أثبت لها حفظاً . فنقول على هذا المثال كان ينبغي للمؤلف أن يقول وننسى الاديان ، لانه يريد أن يضع في أذهان القراء أنه أصبح عن الدين في ناحية ، والاضافة في قوله « ديننا » تقتضي ان يكون قد أثبت لنفسه دينا . ولا نتجاوز هذا الى نقد الاضافة في قوله « قوميتنا » لانا لا نريد نقد المؤلف وانما نريد نقد كتاب « في الشعر الجاهلي »

***

قال المؤلف في ص ١٢ « ذلك أنا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر الى المحاباة وإرضاء هذه العواطف »

لو نسي المؤلف قوميته ودينه لما تطوّح في البعد عن الحقائق الى هذه الغاية ولكنه ربط قلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر الى محاباتها وارضائها ، وستناجيك الفصول الآتية بسطوة هاتيك العواطف وما نفثت فيه من أدب وتاريخ

***

قال المؤلف في ص ١٢ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ »

للقدماء عواطف دينية وأخرى قومية وقد تأخذ عاطفة العقيدة أو القومية من خف وزنه فيقول ماليس بحق ، اما الذين أوتوا العلم الراسخ والاستقامة فان الذي يتقصى أثرهم بذكاء وإنصاف يقف على انهم كانوا يطئمون أعنة النظر في كل بحث ويأخذون أنفسهم بالأدلة من محسوس العقل

وهذه مؤلفاتهم في العلوم النظرية من إلٓهيات وكونيات ، أوفى العلوم السمعية من شرعيات وأدبيات ، تشهد بأنهم كانوا في حرية الفكر والتحري في الرواية بالمنزلة التى تجعلهم أساتذة العالم ونجوم هدايته

كانوا يستقبلون البحث بعقولهم ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التجرد من دينهم لان حقائقه الناطقة لا يعترضها العلم في كبير أو صغير ، ولو فرضنا أن إتقان البحث يتوقف على التجرد من الدين وصنعوا ما صنع المؤلف عند أخذه في هذا النحو الجديدمن البحث ، لعادت بهم أحلامهم الراجحة الى لباس التقوى ، ولم يرزأهم العلم من دينهم شيئا ، ولم يرزأهم دينهم من العلم نقيرا

* * *

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجما يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد . لان المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولان المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً »

خذ مثلا من الأمثلة التي يضربهاالمؤلف للدلالة على أن عاطفته استولت على قلمه ، واذا ظهرت العاطفة على القلم ، فلا تسمع الا غلوا في القول وجحوداً لـكثير من الحقائق . هل رأيت كاتبا شرقيا أو غربيا ، بقي على دينه أو تجرد منه ، احتفظ بقوميته أو تبرأ منها ، يساعده قلمه وقد تصدى لبحث علمي أن يقول : كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجما يتعصبون على العرب

ألا يقوى عقله أمام هذه العاطفة على أن يزحزح القلم قليلا ولو الى أن يقول :
كان من القدماء عرب ، وكان منهم عجم

في القدماء عرب يتعصبون للحقيقة اكثر مما يتعصبون لقوميتهم ، وفي القدماء عجم يتعصبون على الزور والبهتان أكثر مما يتعصبون على العرب ، وهذان الفريقان لم يسرفوا على أنفسهم أو على العلم ، ولم يغلوا في تمجيد العرب وما هموا بتحقيرهم ، وهم معظم من قاموا ببحث العلوم وتدوينها . ولسنا في حاجة الى سرد أسماء هؤلاء ، وبسط القول فيما قدموه للشرق من علم قيم وعمل صالح ، إذ لا بد لهذه الطائفة المستنيرة من أن يدرسوا تاريخ سلفهم ، ويدركوا مغزى الكلمات التي يصبها أمثال المؤلف في آذانهم

* * *

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء مخلصين فى حب الاسلام ، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن الا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلي كلمته ، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه وما نافره انصرفوا عنه انصرافا »

درس القدماء من المسلمين علوماً شتى ولم يتلقوها كما يتلقاها الامّعة من الرجال بمتابعة وتقليد ، فخاضوا غمارها وسابقوا واضعيها فى الوقوف على أسرارها وأبصروا فيها حقاً وباطلا ولم يقتصروا في علمهم بالحق حقا على دليل موافقته للدين ، ولا فى معرفتهم للباطل باطلا على دليل مخالفته له ، بل كانوا يترسمون في ذلك منهج المنطق الصادق ويقرعون الحجة النظرية بمثلها ، وعدم ارتدادهم عن الاسلام لا يدل على أنهم أخضعوا له كل شيء وانما هو الدين القيم يخضع له الحق بنفسه ولا يحوم الباطل فى ناحيته

وأما العلوم الأدبية فربما كان الباعث لهم على وضعها وتدوينها تمهيد الوسائل

إلى فهم الكتاب والسنة ، ثم انطلقوا فى فنونها الى مالا تمس اليه حاجة الاسلام فى حال . وأخذها من حيث أنها تؤيد الاسلام وتعزه وتعلى كلمته لا يستدعى تحريفها عن مواضعها أوخلطها بما ليس من قبيلها ، فان في الحقائق المؤيدة للاسلام اغناء عن محاولة تأييده بالزور والانتحال

وعلى المؤلف حرج فيا رمزاليه بقوله « لهذا الاسلام » فان الناس يعتقدون ـ وما اعتقدوا الا حقاً ـ أن من خدم الاسلام خدم السياسة الرشيدة والمدنية المبصرة والانسانية الكاملة

***

قال المؤلف في ص ١٣ « أو كان القدماء غير مسلمين يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين فى قلوبهم مرض وفى نفوسهم زيغ ، فتأثروا فى حياتهم العلمية بمثل ما تأثر المسلمون الصادقون ، تعصبوا على الاسلام ونحوا فى بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة »

العلوم إما عائدة الى العقل وما كان المسلمون ليقلدوا فيها يهوديًا أو نصرانيًا أو مجوسيًا أو ملحداً أو مسلما ولو كان ناسكا تقيًا ، وإما عائدة الى الشرع ، وهذه إما أن تكون رواية ، والرواية لايتلقونها إلا من مسلم بلوا سيرته فكانت مظهر الصدق والعدالة ، وإما أن تكون استنباطاً ، والذين استنبطوا وتقلد الجمهور مذاهبهم كانوا على ذكاء واستقامة بحيث لايدرج بينهم متعصب على الاسلام ينحو نحو الغض منه والتصغير من شأنه . وقد وضعوا فوق هذا موازين يعرف بها صحيح الرواية من سقيمها ، ويميز بها خالص الآراء من رديئها . وإما أن تكون أدبا أو تاريخا،وهذه الفنون وإن أخذمنهم نقدها وتمحيصها أقلّ مما أخذمن العلوم الشرعية ، قد أقاموا لها معالم تهتدي بها الأجيال المقبلة وتكفيهم شر أولئك

المتعصبين ، وهذا شيخ الاسلام ابن تيمية والحافظ ابن الجوزي قد نقدا صاحب الأغاني الذي يستمد منه المؤلف أدبه وعلموا الأجيال المقبلة أنه لا يوثق بروايته ولا يعول عليه في تحقيق علم أو تاريخ

ولا أحسب أمة يوجد فيها أمثال هؤلاء النبغاء ، يروج بينها ما يضعه المتعصبون على الاسلام للتصغير من شأنه دون أن يجد ناقداً ومفنداً

* * *

قال المؤلف في ص ١٣ « ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون ، لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، لتركوا لنا أدبا غير الادب الذي نجده بين أيدينا ، ولأراحونا من العناء الذي نتكلفه الآن »

كأنْ لم يبق في المؤلف رمق من احترام التاريخ فأخذ يتحدث عن القدماء في هذه النزعة المتناهية غلواً يشبه غلو اللعانين في الاسواق ! في القدماء من استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وفي المحدثين من تضاءلت عقولهم حتى تفانت تحت سلطان أهوائهم ، ولكن المؤلف لا يصدق أن أحداً فرق بين قلبه وعقله حتى يخرج على الدين ولو في كل بحث مرة او مرتين

وليس من الميسور أن تجادله بالتي هي أحسن ما دام قانعا بأن كل من يعتنق دينا قامت الآيات البينات على صحته ، لم يضع بين عقله وقلبه حاجزاً ، وأن من يسوق الشاهد من الاغاني ونحوه دون أن يبحث في رواته ويدري صحة طريقه ، فذلك الذي جعل بين عقله وقلبه سداً لا تستطيع العاطفة أن تظهره ، ولا تستطيع له نقبا

***

قال المؤلف فى ص ١٣ « فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به فى حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم »

حكى التاريخ أن أفراداً قصر فى الفهم باعهم أو قلّ من أدب النفس نصيبهم فأساءوا التصرف في العلم لأهواء شتى ، وشهد قبل هذا بأن الجهابذة من القدماء نظروا فأحكموا النظر ، ورووا فصدقوا في الرواية ، وأنهم تصدوا بأنفسهم الى إصلاح ما يلحق العلم من آفة الاختيال أو سوء التأويل

فلا تثريب على القدماء وإنما التثريب على تلك الفئة التى لا تخلو من أمثالها العصور ، حتى العصر الذي أزبد فيه كتاب (في الشعر الجاهلي) وأرغى

قال المؤلف في ص ١٣ « ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . لنجتهد في أن ندرس الادب غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترثين بنصر الاسلام أو النعي عليه »

يعد المؤلف قراء كتابه بانه سيجتهد في ألا يتأثر كما تأثر القدماء وفي ألا يفسد العلم كما أفسدوه ، وقد خانه قلمه ولم يستطع أن يجنى لنا من حديثه المسهب ثمرة .

قال المؤلف : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بتمجيد العرب ولا مكترث بنصر الاسلام ، وقد صدق القراء وقال مالا يخطر على قلوبهم سواه .
وقال : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بالغض من العرب ولا مكترث بالنعي على الاسلام ، وهذه الجملة لا تكاد تلتقي مع الواقع ، فان المؤلف احتفل بالغض من العرب منذ خلعوا الجاهلية من أعناقهم ، واكترث بالنعي على الاسلام والجف في هذا النعي حتى ركب من التعسف ما أفسد عليه علمه ، وجعله يتشبث بقصص لا يسيغها المذهب الجديد

***

قال المؤلف في ص ١٤ « ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي »

يرمز المؤلف بهذا الى مايكتبه صراحة من أن الدين والعلم على خلاف ، وهي كلمة يضاهي بها قول فئة تجادل بغير بينة وتقضي على غير نظام

للعقل أحكام قاطعة وهي ماتستند الى يقينيات كالمشاهدات والمتواترات ، وللعقل أحكام غير قاطعة وهي ماتستند الى ظن ، وقد رفع الله الظنون بعضها فوق بعض درجات ، فمن الظن مايقوى فيوشك أن يكون علما ، ومن الظن مايضعف فيكون شكا ، وقوة الظن وضعفه يرجعان الى تفاوت الامارات والدلائل التى توجده وتربيه في النفس

وليس في قبيل العلم أوالظن الذي يكاد يكون علما مايعترض نصوص الدين فى قليل أو كثير ، واذا وجد في الظنيات البعيدة عن حدود العلم مايعترض قرآنا أو سنة ، آثرنا العمل على ما فى القرآن والسنة الثابتة وتركنا أمثال هذه الظنون يموج بعضها فى بعض ، ويتقلب فيها أصحابها الى يوم الفصل . وما تسميه هذه الفئة البائسة علما وتزعم أن الدين على خلافه ، لايخرج عن هذا الظن الذي لا يغنى من الحق شيئا

ومن المكايد التي تنصبها هذه الفئة لاقتناص المستضعفين من الناس ، أن يقولوا فى غير خجل : إن الدين يتلقنه القلب ، أما العلم فمورده العقل ، والقلب غير العقل ، ويمكن في زعمهم اطمئنان الانسان الى عقيدتين متناقضتين ، يطمئن الى احداهما بقلبه لأنها واردة من ناحية الدين ، ويطمئن الى أخراهما بعقله لأنها انساقت اليه بالدلائل العلمية . ولا يلتبس على ذكي أو غبي أن مرمى حديثهم هذا إنما هو سلخ النفوس من كل ماأرشد اليه الدين من علوم إلهية أوأدبية أواجتماعية

***

قال المؤلف في ص ١٤ « فان نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمي الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء »

وقع الينا أن من مريدي (ديكرت) من توسل بمذهبه الى استخراج نتائج على هوى ذوقه ، ومنهم من اتخذه عثرة في طريق العقائد . ونزعة المؤلف ترمي الى أنه ري على هذا الأثر ولا ينشد إلا هذه الغاية ، وها هو ذا قد أسهب في كتابه ماشاء أن يسهب ، ولم يضع يده على نتيجة ، ما خلا عثرات يلقيها في سبيل العقائد ، وأقوال يفصلها على قياس أهوائه ، وموعدك بحث الفصول القادمة وما أنت من بحث هذه الفصول ببعيد

***

قال المؤلف في ص ١٤ « فانت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصبا في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً »

إن منهج « ديكارت » كمثل منطق « أرسطو » لايخرج العقل من غسق الجهالة أو الحيرة الى وضح اليقين أو الرجحان ، وإنما يرسم خطة التفكير . والسيرُ في هذه الخطة موكول الى ذكاء الباحث وأمانته ، فاذا كان عقـل الباحث غير موزون ، أو كان حظـه من الاخلاص هضيا ، لايروع الناس إلا أن يقول ما يستعيذ منه « ديكارت » ويتهانف [1] منه الذين أوتوا الحكمة « الجديدة »

وحسبك شاهداً على أن هذا المنهج لاتصلح له إلا البصيرة الخالصة النافذة أن أحد دعاته وهو « سبينوزا » قد ابتغـاه وسيلة الى نظرية « الحلول » وهي نظرية ذاهبة في السخافة الى مكان سحيق

***

(١) التهانف : الضحك باستهزاء

قال المؤلف في ص ١٤ « وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول . فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً »

إني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين يستطيعون أن ينقدوا الجديد ويخلصوا من أغلال التقليد حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه أن يقرأوا تلك الفصول ، فقد تفيدهم قراءتها إذ يجدون فيها المثل الأجلى لتهافت الديكارتيين على ما يسميه المناطقة تناقضا أو تخيلاً

والوجه الذي يخرج منه مقلدة هذا المنهج الى ما يؤاخذهم عليه العلم هو أن واضعه يجعل من أركانه عدم التسليم بشيء إلا أن يكون واضحاً لدى العقل ، ومن هنا يمكن لغير المخلص ، إنكار بعض الحقائق بزعم إبهامها وعدم إيضاح أمرها ، كما يمكنه تقرير شيء من الباطل بإيهام أنه فحصه فكان حقيقة واضحة

فمنهج ديكارت لا يحمي المؤلف من أن يناقشه الاحرار حقاً، فيوضحوا حقيقة أنكرها أو يفضحوا زوراً أدعى أنه حق لاغبار عليه

٢

﴿ مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس في القرآن ﴾
« لا في الشعر الجاهلي »

افتتح المؤلف هذا الفصل بمؤانسة الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ، فأخذ يؤامنهم من الخوف على الحياة الجاهلية ، ويعدهم بأنه لا يقطع الطريق بينهم وبين هذه الحياة التي يجدون في درسها لذة علمية وفنية ثم قال في ص ١٥ « فأزعم أني سأستكشف لهم طريقا جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة

جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين »

لاعجب أن يخيل الى المؤلف أن الناس سيلاقون ذلك البحث باعجاب وتقليد ولا يلبثون أن يلتقطوا كل شعر جاهلي حواه كتاب لغة أو أدب ويضربوا به ثبج هذا البحر ، ولا عجب أن يرق لحال الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويهدي، فزعهم على الحياة الجاهلية بما يبادرهم به من أن كتابه لاينوي محو أثرها وحرمانهم من التمتع بمشاهدتها

وإن تعجب فعجب له يدعي في غير مزاح أنه استكشف للحياة الجاهلية طريقاً جديدة . ثم لايكون منه الا أن يذكر في بيان هذه الطريق الجديدة كتاب الله الذي درسه أولو حكمة لم يأت المؤلف حتى الآن بأثر قيم يجعله شيئاً مذكورا في حسابهم .ماذا صنع علماء العربية ومن أفرغ قريحته في تفسير القرآن منهم ، ألم يتفقه أولئك الحكماء في معاني الكتاب العزيز ! وهل كانت الحياة الجاهلية المقتبسة من القرآن غير المعاني التي يفصلها هؤلاء العلماء عند تفسير آية تحكي شيئاً من شؤون أولئك الجاهليين أو ترد عليهم بعض أقوالهم

فعلماء الشرق درسوا الحياة الجاهلية فيما صح من أشعارهم وفيما يقصه القرآن من أقوالهم وأفعالهم . نعم ، هم لم يعرفوا الحياة الجاهلية في الصورة التي سيلفقها المؤلف ، ولا يريدون أن يعرفوها إلا أن تنقلب عقولهم شهوات ، وعلومهم شكوكاً وتخرصات

* * *

قال المؤلف فى ص ١٥ « فاذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك اليها طريق امريء القيس والنابغة والأعشى وزهير ، لأني لا أثق بما ينسب اليهم ، وانما أسلك اليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لاسبيل الى الشك في صحته ، أدرسها فى القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي »

احتوى القرآن نبذة من أنباء الجاهلية جاءت في سبيل النعي على بعض عقائدهم الضالة كالشرك بالله ، ومبتدعاتهم الخاسرة كعبادة الاوثان ، وعوائدهم الممقوتة كوأد البنات ، وآرائهم الجامدة كقولهم « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون »

وما جاء عنهم في هذا الصدد لا ينفي أن يكون فيهم ذكاء وبلاغة وحكمة وشيء من مكارم الاخلاق ، لان القرآن لم ينزل لتمجيدهم أو ليكون مرآة لحياتهم ، وإنما هو كتاب نزل لتقويم العقائد وتهذيب الاخلاق وتنظيم الصلة بين الخالق والمخلوق ، وإماطة الاذى عن طريق الحياة الاجتماعية الراقية . وهذا يستدعي توجهه الى مافي الامم من نقص ليكمله أو فساد ليصلحه ، وهذا يقتضي ألا يعرّج على مايدل أو يشعر بشيء من محاسن العرب الا قليلا

فالمقتصر في تاريخ العرب قبل الاسلام على القرآن إنما يؤخذ صورة خالية من تلك المزايا التي لم يهملها القرآن إنكاراً لها وانما سكت عنها لانه لم يأت مؤرخا ولا مادحاً . فدعوى أن القرآن يمثل « حياة جاهلية قيمة مشرقة » انما يهجم عليها من لا يدري أن للمباحث العلمية وقارا ترتجف أمامه كل لاغية

* * *

قال المؤلف في ص ١٦ « وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه »

الشعراء الذين شهدوا عصر النبوة أربع طوائف ، منهم من كان يهجو النبي صلى الله عليه وسلم أو يحث على محاربته ، وهذه الطائفة صنفان : صنف استمر بحالته الجاهلية كأبي عزة الجمحي ، وصنف عاد الى الاسلام كعبد الله بن الزبعرى

ومنهم من لم يسمع عنه شعر في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم أو الاغراء

عليه ، وهذه الطائفة صنفان أيضاً : صنف لبس هدي الاسلام كحسان بن ثابت، وصنف لم يعرف له إسلام كالأعشى ميمون بن قيس

وعبارة المؤلف صريحة في أنه يثق بشعر الذين جادلوا النبي صلى الله عليه وسلم فتتناول الصنفين الأولين فقط ، ومقتضى هذا أنه يعتمد في حياة الجاهلية شعر أبي عزة الجمحي وعبد الله بن الزبعري ، ولا يعتمد فيها شعر حسان والأعشى ، وهذا من تعسفاته التي لا يجد لها القاري رائحة ولا طعماً . ثم إن درسه الحياة الجاهلية في شعر الذين جاءوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم يقضي عليه بأن يدرسها في شعر المخضرمين كحسان ولبيد والنابغة الجعدي ، بالاحرى . ولعل كلة « وجادلوه » إنما زينتها له الماطفة ودفعتها على حين غفلة من الفكر ، فاخذت في الفقرة موقعاً لا يليق بها

***

قال المؤلف في ص ١٦ « وفي شعر هؤلاء الشعراء الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التى ألفها آباؤهم قبل ظهور الاسلام ، بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه ، فلست أعرف أمة من الامم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالامة العربية »

من الشعر ما يشتمل على وصف أمر أو حكاية واقعة ، ومنه ما يعبر عن معان فى نفس الشاعر كالحب والبغض والسرور والحزن والرغبة في الشيء والنفور منه . وله بعد هذا المعنى الذي تدل عليه الالفاظ بحسب وضعها معنى آخر يذهب اليه الناظر من طريق الاعتبار كطرز تفكير الشاعر ومبلغ جودة قريحته وقوة خياله وسمو بلاغته وآداب خطابه

وهذا القسم بسائر مدلولاته لا يستفاد من الشعر الا أن تكون نسبته لقائله صحيحة

وهنالك معنى ثالث وهو أن الناظر في شعر كثير يعزى الى شعراء أمة في عصر أو عصور ، يمكنه أن يستفيد من مجموع هذه الأشعار معاني عامة ويثبتها للامة في جملتها ، ومثل هـذا آداب خطابها ومبلغ فصاحتها وقوة تعقلها وسعة تخيلها ، وكيفية تنقلها من معنى الى معنى ومن غرض الى غرض ، الى ما يشاكل هذا من تصرفها في الـكلام بنحو الرقة والجزالة والايجاز والاطناب

وإذا كان الشعر الأموي انما يمثل من حياة الجاهلية هذا المعنى الدائر حول آداب اللغة ، فان الشعر الذي ينسب للأعشى وزهير والنابغة وطرفة ويدعى المؤلف أو غيره انتحاله ، يمثل هذا المعنى أيضاً بمقدار ما يمثله شعر الفرزدق وجرير ، حيث كان مصطنعوه من شعراء العهـد الأموي

***

قال المؤلف في ص ١٦ « فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والاخطل والراعي أكثر من ظهورها في هـذا الشعر الذى ينسب الى طرفة وعنترة والشماخ وبشر بن أبي خازم »

اذا جعل المؤلف موضوع كتابه البحث عن الشعر الجاهلى ، فما خطبه يذكر الشماخ بن ضرار وقد أدرك الاسلام وشهد وقعة القادسية وتوفي فى غزوة موقان لعهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ؟

فان كان عذر المؤلف في التعرض للشماخ أنه نشأ في الجاهلية ، أفسد عليه هذا الاعتذار تصريحه بأنه يدرس الحياة الجاهلية فى شعر الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وجادلوه ، وشعر الشعراء الذين جاءوا بعده ، والشماخ عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولـكنه لم يجادله ، ولا أحسب عدم مجادلته علة تقتضي رفع الثقة بشعره إلا في رأي الفاسق عن أمر ديكارت ، ومن ذا الذي يقبل

الفرق بين الشماخ وأبي عزة الجمحي فلا يثق بما ينسب الى الاول ويضع ثقته فيما ينسب الى الثاني . ولا ينفع المؤلف أن يوجد أشخاص يدعون بهذا الاسم ولهم شعر ، فالشماخ بن ضرار هو صاحب الديوان وهو المشهور في كتب الادب والتراجم ، وليس لغيره أثر في الأدب يهيؤه الى أن يذكر في جانب عنترة وبشر بن أبي خازم

***

أخذ المؤلف يصور نظرية أن القرآن أصدق مرآة لحياة الجاهلية وجعل يورد أشياء ألفها الناس من قبل ، وعلى الرغم من وضوحها لم تستطع أن تعقد صلة بينها وبين هذه الصورة التي انساب فيها قلمه وطغى

ذكر المؤلف أن العرب أعجبوا بالقرآن لانهم فهموه ووقفوا على أسراره ، وانما فهموه لما بينهم وبينه من الصلة وهي كونه كتاباً عربياً ، وانصرف من هذا الى أن في القرآن رداً على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ، وأن لاصحاب هذه الملل والنحل فرقاً في بلاد العرب تمثلهم ، وأن هذه الفرق هي التي كانت تعارض القرآن حين هاجم دياناتهم ، وخرج من هذا الى أن القرآن حيث يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات انما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب ، وكان يلقى من المعارضة والتأييد بقدر ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس ، اذاً القرآن « يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال » وادعى بعد هذا أن القرآن يمثل الامة العربية في حياة عقلية قوية الى حياة سياسية متصلة بالسياسة العامة ، الى حضارة راقية . ولنعد الى مناقشته فيما عرضناه عليك ملخصاً ، واليك المناقشة :

قال المؤلف في ص ١٦ « قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية ، وهذه القضية غريبة حين تسمعها ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا »

يعرف كل من قرأ القرآن أو استمع الى قراءته أنه تحدث عن قوم جاهليين ، فيأخذ في نفسه صورة لحياة أولئك القوم على قدر مادلت عليه الآيات صراحة أو إيماء ، مطابقة أو اقتضاء . فان أراد المؤلف أن في القرآن مايدل على شيء من حياة الجاهلية ، فالقضية بديهية ، ولا حاجة الى أن نفكر فيها قليلا أو كثيرا ، وان قصد أن في القرآن حياة جاهلية مشرقة ممتعة فالقضية خيالية لا يمتاز في إدراك سرها الاذكياء عن الاغبياء

***

قال المؤلف في ص ١٦ « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديدا فيما يدعو اليه ، جديدا في ما شرع للناس من دين وقانون ، ولكنه كان كتاباً عربياً ، لغته هي اللغة الادبية التي يصطنعها الناس في عصره »

شأن هذه الفقرات أن توضع في كتاب يبعث به الى قوم لا يدرون مااللغة العربية ولم يسمعوا من القرآن ولو آية ، ومن المحتمل أيضاً أن تقال على وجه التنبيه للأطفال الذين أخذوا يترددون على المكاتب الأولية . أما أنها تلقى في كلية الآداب أو تدرج في « نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد » فذلك ما لا يجد له الذوق مساغاً

ثم إن قول المؤلف « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن الخ » يضع في ذهن القاريء أن أحداً من الناس قال : كان القرآن جديداً كله على العرب ، وأن هذا القائل هو الذى وثب عليه المؤلف بالتكذيب

وطعنه بحجة أنه لو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولم يقل أحد : إن القرآن جديد كله على العرب ، فان كان المؤلف يريد أن يوهم طلابه فى الجامعة أنه القوى على دحض أقوال القدماء ، فخير له من هذا أن يريهم الطعن في أقوال حقيقية وآراء لا تزال قائمة

* * *

ذكر المؤلف أن القرآن يرد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ثم قال في ص ١٧ « وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها »

يضع المؤلف بعض الكلم في غير مواضعها فتكبو بها الجملة في لبس أو تدافع ، كما قال في هذه الجمل : إن القرآن لا يرد على يهود فلسطين ونصارى الروم وصابئة الجزيرة وحدهم ، وهذه الفقرة تقتضي انه يرد عليهم ولا يخصهم بالرد بل يتناول به غيرهم . ثم قال : وانما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية ، وهذه الفقرة المصدرة باداة الاختصاص تدل على أن الرد مقصور على الفرق التى كانت تمثلهم في البلاد العربية . والحقيقة أن القرآن اذا تحدث عن أهل ملة فحديثه عائد الى ما يتقلدونه من عقائد أو شعائر ، وسواء عليه أكان الظاهرون بهذه التقاليد عرباً أو غير عرب ، واذا ورد بعض الآيات خطابا لفريق من العرب فلأمر اقتضى خطابهم ، كأن يعترضوا الدعوة بأذى أو يجادلوا على غير بينة

* * *

قال المؤلف في ص ١٧ « ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل

به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل تأييده بالأموال والحياة »

لا يتحامى المؤلف من أن ينشر في أذهان طلابه بالجامعة ظنونا غير صادقة ، فيفرض خصومة ماشبة ، ويمثل قلمه في موقف الهجوم والطعن . يخيل الى قاري، هذا البحث أن الناس لا يفقهون أن في بلاد العرب فرقا من اليهود والنصارى والوثنيين داخلون فيما يتحدث به القرآن عن أصحاب هذه الديانات ، حتى يحسب أن المؤلف انفرد بمعرفة هذه الفرق حيث أخذ يستدل على وجودها بمثل قوله : ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه .

لماذا لا تكون للقرآن قيمة إلا حيث يرد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟ أفلا تكون له قيمة لو اتفق أن الأمة العربية كلها من الدهريين الذين يقولون - فيما ينبئنا القرآن - « إن هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » فيدعو أصحاب هذه النحلة ثم يتعرض لاصلاح ما في غيرها من النحل والديانات التى لا يوجد في بلاد العرب من يمثلها ؟ بلى ! ولكن المؤلف يريد أن يناجي الذين فى قلوبهم مرض بأن ليس للقرآن قيمة ولا شأن الا حيث يرد على الفرق التي تقيم في البلاد العربية

وما معنى أن مؤيديه لم يحفلوا به إلا لأنه رد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟

أليس من الممكن بل من اليسير أن يحفلوا به لأنهم أولو فطر سليمة وبصائر نيرة ، والقرآن نور يمشي بين أيدى أوليائه ؟ ولماذا حفلت به الامم غير العربية كالفرس والترك والهنود والبربر وقسم عظيم من أوربا ؟ فهل احتفلوا به وجاهدوا في سبيله لانه يرد على فرق فى البلاد العربية أو فرق في أقطارهم تمثل هذه النحل

والديانات ؟ كلا ! انما يحفل بالقرآن من يحفل به ، لانه برهان هداية وسعادة ، ولأن في حججه ما يقف في لهاة المعاند للحق « لا يرتقي صدر منها ولا يرد ».

***

قال المؤلف في ص ١٧ « أفترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الافراد ثم الجماعات ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء »

يقتضب المؤلف هذه الجمل وأمثالها ليذروها كالرماد في عيون السذّج ويخيل اليهم أنه لم يهاجم الاسلام بأشد ما يهاجم به دين تعتنقه أمة ذات عزة وحجة وبيان

هل يتربص فرصة تمكنه من أن يطعن في الاسلام بأكثر مما طعن فيه اليوم ؟ وهل فوق تكذيب القرآن وقذف مقام النبوة بالاحتيال على عقول العرب هجوم ! وهل بعد الغمز في نسب الرسول الاعظم شيء يخوض قلوب المسلمين بالحفيظة والامتعاض !

قد اتخذ اسم البحث العلمي كستار يعمل من ورائه مالا يسوّغه قانون الاجتماع ، وسدله على جانب من البحث وبقي جانب آخر مكشوفا حتى عجز رهطه أن يمدوا عليه طرفا من ذلك الستار المستعار . وستراه كيف يهاجم الاسلام على طريق يسميه بحثاً وما هو ببحث وإنما هو الطعن الذي يدع في النفوس ألما ، ولا نجد له في العلم أو الادب أثرا

***

قال المؤلف في ص ١٨ « فانت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات انما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب »

تحدث القرآن عن أمم من غير العرب كالقبط ويهود مصر وفلسطين وذكر قوم نوح وقوم إبراهيم وقوم لوط، وقد تعرض لنحل هؤلاء الاقوام وقص علينا جدا لهم لرسلهم ، ومحاجة الرسل عليهم السلام لتلك الأمم التي ليست من العرب في قبيل

فالقرآن لا يراد منه إصلاح حال العرب وحدهم ، وليس من نحلة باطلة أو عقيدة مبتدعة الا وفي أصوله ما يمحو أثرها ويقطع دابرها . ويكفي الكتاب الذي يخاطب البشر جميعا أن يتحدث عن أصول الديانات والنحل بحديث يعرف به حال ما يشتق منها أو يتمثل في بعض صورها

* * *

قال المؤلف في ص ١٨ « فاما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي العاطفة الدينية المسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية ، والا فاين تجد شيئاً من هذا في شعر امرؤ القيس أو عنترة ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! »

هذه الشبهة مما استلبه المؤلف من مقال مرغليوث ـ حيث يقول « تجد في هذه الاشعار ما يبعث على الدهشة ، فشعراء كل أمة يشرحون دينهم وعقائدهم شرحاً واضحا ، والمخطوطات العربية مملوءة بذلك ، ففي كل مخطوطة تجد اسم معبود أو أكثر واشياء تتعلق بعباداتهم . . . وقلما نعثر في هذه الاشعار على شيء يتعلق بالدين الا نادرا »

وقد تعرض جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية [1] الى هذه الشبهة وما يدفعها فقال « اما العرب فيخالفون العبرانيين من حيث الشعر الديني لانه لم يكن عندهم في الجاهلية كما كان عند العبرانيين ، ولا يعقل أنهم خالفوا إخوانهم فيه ولا بد أنهم نظموا الاشعار وخاطبوا بها هبل واللات والعزى وغيرها واستعطفوها وصلوا اليها وتخشعوا لها ، ولكن منظوماتهم في هذا الموضوع ضاعت في ثنايا الاجيال لعدم تدوينها ، ولاشتغالهم عنها بالحماسة والفخر بسبب الحروب التي قامت بينهم قبل الاسلام . فلما جاء الاسلام أغضى الرواة عنها لأنها وثنية ، والاسلام يمحو ما كان قبله »

وقال الاستاذ « أدور براونلش » في رده [2] على مرغليوث « لاحظ العلماء ان الشعر الجاهلي قلما دل على شيء من دين العرب قبل الاسلام : وقد ذكر بعضهم في سبب ذلك ان علماء المسلمين يرفضون من الشعر ما يخالف الدين الاسلامي ويروون سائره ، وهذا مما يثق الانسان بوقوعه »

وخلاصة الجواب ان معظم شعر العرب كان في الفخر والحماسة ، وأن المسلمين صرفوا عنايتهم عن رواية الشعر الذي يمثل دينا غير الاسلام ، ولا سيما دين اللات والعزى ، وعلى الرغم من هذا كله وصلت الينا بقية من الشعر الذي يحمل شيئاً من الروح الديني ، تجده في كتاب الاصنام لابن الكلبي وغيره

***

قال المؤلف في ص ١٩ « ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها وانما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجدها في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيما ، أليس القرآن

---

(١) ج ١ ص ٥٦ (٢) مجلة الادبيات الشرقية عدد اكتوبر ١٩٢٦

قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة »

دلالة القرآن على ما عند العرب من دهاء وبراعة في الكلام مما تعلمه المؤلف من القدماء ثم انقلب يرميهم بسبة الجهل به ، وهذا الجاحظ يقول في كتاب البيان [1] (وذكر الله تعالى حال قريش في بلاغة المنطق ورجاحة الاحلام وصحة العقول وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر ومن بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة فقال « فاذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد » ثم ذكر خلابة ألسنتهم واستمالتهم الاسماع بحسن منطقهم فقال « وإن يقولوا تسمع لقولهم » ثم قال « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » مع قوله « واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) .

فهذا مما يرفع الثقة بزعم المؤلف أنه صاحب نظرية « أن في القرآن مرآة للحياة الجاهلية »

***

قال المؤلف في ص ٢٠ « وفيما كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين في هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا الى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة ، وما الى ذلك »

تظهر قوة العقل من ثلاث جهات : (أولها) طريق الجدل في الآراء العلمية المستندة الى التجارب أو قياس النظير على النظير (ثانيها) طريق الجدل في الآراء المستندة الى حجج العقل كالبحث فيما وراء الطبيعة (ثالثها) الحديث في شؤون الافراد والجماعات . ونحن نعلم أن ذكاء الناس ونبوغهم يختلف في هذه الطرق

(١) ج ١ ص ٥

اختلافا كثيراً ، فمنهم من يجيدون النظر في الطريق الاول أو الثاني حتى اذا أخذوا بالحديث في الطريق الثالث كانوا بمنزلة قوم لا يبصرون ، ومنهم من تظهر ألمعيتهم في الطريق الثالث ولا يكادون يصرفون أنظارهم في الطريق الاول أو الثاني الا رأيتهم كالانعام أو أضل سبيلا

والقرآن يصف أولئك الجاهليين بشيء من العلم بهذه الحياة فقال « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا »وقال تعالى «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » وهذا العلم يرجع الى بعض شؤون الافراد والجماعات وما دخل تحت تجاربهم من السنن الكونية . ويصفهم مع هذا بسعة العارضة واللدد في الخصومة اللذين هما أثر من آثار المهارة في هذا الفن من العلم ، وقد يستحق هذا الوصف من يأخذ الشُبه التي تعرض لمن له حظ من النباهة الفطرية ، ويلقيها في زخرف من فصاحة وحلية من بيان ، حتى اذا طلعت الحجة ذهب زخرف الفصاحة وحلية البيان وبقي قصر النظر أو خطل الرأي مكشوفاً بارزا . وصف القرآن أولئك الجاهليين المجادلين بشيء من العلم بهذه الحياة والمهارة في فن الجدل ، ونعى عليهم الجهل بامر البعث والخلق والصلة بين الخالق والمخلوق وضعف بصيرتهم عن إدراك المعجزة ، وما الى ذلك من مذاهب مطموسة الاثر ، وآراء لا منشأ لها الا الأذواق المعتلة والشهوات الطاغية ، ولمثل هذا تجده لا يصفهم بخلابة البيان أو العلم بظاهر من هذه الحياة الاثم عليهم خطل الآراء فيما لا يقع تحت أبصارهم أو تجاربهم ، ونعى عليهم سفهها في تزيين بعض قبائحهم ، وضعفها عن تقويم أهوائهم كما قال تعالى « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » وقال « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » وقال تعالى « واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب

مسندة يحسبون كل صيحة عليهم »

فى الجاهليين المجادلين ذكاء وفيهم حذق في صناعة البيان ولكنهم لم يتجاوزا بهما ظاهراً من هذه الحياة

***

قال المؤلف في ص ٢ « أفتظن قوماً دلون في هذه الاشياء جدالا يصفه القرآن بالقوة ويشهد لاصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم انما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ! كلا ! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقه وعيش فيه لين ونعمة »

لولا أن الشعر الجاهلي من الذائع الذى يعترض القاريء في كل سبيل ، لقلنا : إن المؤلف تصدى للبحث فيه ولم يستمع الى شيء منه سوى قطع ذات نسج مرذول ومعان مرمية على قارعة الطريق ، ولا غترفنا من موارده الصافية وأدرنا على قراء هذه الصحائف كأساً دهاقا

في الشعر الجاهلي معان سامية وحكمة صادقة ، ومن يقرؤه خالي الذهن من كل ما قيل فيه ، يقضي العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم ، وإقصائهم النظر في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام

يبخس المؤلف قيمة الشعر الجاهلي ويريد أن يجعله مثال الجهل والغباوة والخشونة ، وهذا جرجي زيدان وهو عربي لا يقل في تذوق الشعر عن هذا المؤلف قد عرف كيف يستدل بهذا الشعر على أن العرب لم يكونوا أصحاب جهالة وهمجية فقال في تاريخ آداب اللغة العربية [١] (وقد يتبادر الى الذهن أن أولئك البدو كانوا أهل جهالة وهمجية لبعدهم عن المدن وانقطاعهم للغزو والحرب ،

---

(١) ج ١ ص ٢٩

ولكن يظهر مما وصل الينا من أخبارهم أنهم كانو كبار العقول ، أهل ذكاء ونباهة واختبار وحنكة وأكثر معارفهم من ثمار قرائحهم وهي تدل على صفاء أذهانهم وصدق نظرهم في الطبيعة وأحوال الانسان مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة فان قول زهير بن أبى سلمى في معلقته :

« رأيت المنايا خبط عشواء » الى قوله « وان خالها تخفى على الناس تعلم » لا يقل شيئاً على أحكم أكابر الفلاسفة)

وان كنت ترغب في أن تنظر الى العاطفة كيف تتقلب بالافكار والاذواق تقلّب الرياح بخفيف الزنة يقع في مهبّها ، فهذا المؤلف يقول : إن الجاهليين أرقى عقولا وأوسع علما وارق عاطفة وألين عيشا من أن يمثلهم هذا الشعر الجاهلي ، وذلك الدكتور مرغليوث يرى أن هذا الشعر أحكم صنعة وأعلى بلاغة من أن يقوله أولئك الرعاع حيث قال في المقال المشار اليه آنفاً « فهل من المعقول أن البدو الجهلاء غير المتمدينين يكون لهم شعر بهذه الدرجة من البلاغة والرقي ! »

والحقيقة أن هذا الشعر لم يكن بادنى من منزلة الجاهليين في العلم والذكاء والعاطفة ولين العيش كما يقول المؤلف ، ولم يكن بالمنزلة التى تقصر عنها قرائحهم ولا تبلغها فصاحتهم كما يقول مرغليوث ، بل هو الشعر الملائم لحالتهم من كل ناحية وقد رد الاستاذ (ادور براونلش) على مرغليوث في هذا المعنى وسنسوق وجوه رده عليه فى غير هذا المقام

* * *

بعد أن احتاط المؤلف فى وصف الجاهليين بالعلم والذكاء والعواطف والعيش اللين ، ونبه القراء على أن هذا الوصف لا يقع على جميعهم ، وأنهم كغيرهم من الأمم القديمة وكثير من الامم الحديثة ينقسمون الى طبقتين قال فى ص ٢٠ مبيناً هاتين الطبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة

العامة الذين لايكاد يكون لهم من هذا كله حظ »

أتى المؤلف في بيان الاستنارة على أربع مزايا : الثروة والجاه والذكاء والعلم وقد يقف القاريء في فهم الاستنارة ولا يدري : أهي هذه الامور الاربعة بحيث لا استنارة الا لذي ثروة وجاه وذكاء وعلم ؟ ومقتضى هذا أن العالم الذكي اذا لم تكن له ثروة نزل الى طبقة العامة وحُرم الدخول في طبقة المستنيرين ، أم الاستنارة محصورة في هذه المزايا فمن تجرد منها كان من طبقة العامة ، ومن حاز قسطاً منها كان من طبقة المستنيرين ؟ ومقتضى هذا التأويل أن صاحب الثروة والجاه القائم عليها مستنير ولو هوى به الجهل والغباوة الى درك سحيق . والصواب أن الاستنارة إنما هي العلم وحصافة العقل ، أما الثروة والجاه فلا يدخلان في حقيقتها ولو أتياها على منهج ديكارت وطرق لها مرغليوث أبوابها باليمين والشمال

***

قال المؤلف في ص ٢٠ « والقرآن يحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان والتدين . أليس هو الذي يقول « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله »

يشير المؤلف في هذه الفقرة الى المكيدة التي نصبها رهطه لهدم الايمان وشرائع الاسلام حيث يزعمون أن الايمان والدين تتلقاه العواطف ، وأن العلم تتناوله العقول ، ويقولون دون أن تحمر وجوههم خجلا : إن الواحد منهم يحمل اعتقادين متناقضين : أحدهما ديني تعتنقه العاطفة . وثانيهما علمي ينضوي تحت لواء العقل ، يقولون هذا وهم لا يريدون الا جحود حقائق الدين ومحو أثره من النفوس جملة

ألا ان الدين الذي يخاطب العقل ، ويدعو خصومه الى تحكيم العقل والعلم

ويرفع شأن العقل والعلم ، لايقبل ذلك التأويل في حال ، ولا ترضى عقائده وأحكامه وآدابه الا أن تأخذ أرسخ مكانة في العقل . اقرأوا إن شئتم قوله تعالى « فاعتبروا ياأولي الابصار » وقوله « ولكم في القصاص حياة ياأولي الالباب » وقوله « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » وقوله « لعلكم تعقلون » وقوله « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » وقوله « تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه » وقوله « ومن الناس من يجادل في آيات الله بغير علم » وقوله « إن يتبعون الا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئا » وقوله «ولا تقفُ ماليس لك به علم »

هذا مايصرح به القرآن ، وهذا مايعتقده المسلمون قاطبة ، وهذا ماتشهد به العقول التي تميز العلم من الظن وتفرق بين الحق والباطل ، فمن سمى نفسه مسلماً ثم قال : إن في القرآن مايخالف العلم الصحيح ، فقد غمس لسانه في حمأة النفاق لكي يستطيع العبث بالدين واختلاس العقيدة السليمة من قلوب أبناء المسلمين وهم لا يشعرون

***

قال المؤلف في ص ٢١ « فالقرآن إذاً يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الامم القديمة فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان النبي يتألفهم بالمال أحياناً»

قال المؤلف آنفاً : إن المستنيرين هم أصحاب الثروة والجاه والعلم والذكاء ، ثم عاد الى التقسيم وجعل مناطه الامة العربية ووصف المستنيرين بأنهم الذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يجادلهم ويجاهدهم ، وجعل العامة هم الذين كانوا موضع النزاع بين النبي عليه الصلاة والسلام وخصومه ، والذين كان النبي عليه الصلاة والسلام

يتألفهم بالمال أحيانا .

تضع هذه الفقرات في نفوس القراء أن النبي صلوات الله عليه كان في جانب وأن أولئك المستنيرين من العرب كانوا في جانب آخر ، وأن العامة كانوا ماينهما يغالبهم النبي عليه السلام في طائفة منهم فيأخذهم الى الاسلام ، ويغالبونه في أخرى فيضعونها في حزبهم

ولامر ما رسم المؤلف للعرب في عهد النبوة هذه الصورة المختزلة . والواقع أن العرب كانوا ـ لعهد نزول القرآن ـ على فريقين : الاول فريق استحب جاهليته على الاسـلام ، وهؤلاء طبقتان : طبقة كانت على مهارة في تصريف الكلام والتقلب في فنون الجدل والخصام ، وطبقة لاتفهم من القول الا صريحا ولاتعي من الحجج إلا ما كان عليه أباؤها الاولون . والآخر فريق ابتغى الاسلام دينا ، وهؤلاء طبقتان أيضا : طبقة ذات عقول راجحة ، وأخرى ذات فطر سليمة ، ولـكنها دون الطبقة الاولى في قوة الحجة والخبرة بدقائق الاشياء ، والقرآن كما يمثل الطبقتين الاولين يمثل هاتين الطبقتين أيضاً في مثل قوله « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولاأراني في حاجة الى أن أسوق أسماء بعض الرجال الذين عرفوا باستنارة العقل لذلك العهد واعتنقوا الاسلام بسريرة نقية ، وكان لهم في حمايته والدعوة الى سبيله مواقف مشهودة وسيرة أصفى من طلعة القمر ليس دونها سحاب

يحشر المؤلف قلمه في الحديث عن تاريخ عهد النبوة فيمشي في غير طريق ، ولاندري: أقصد هذا الانحراف ، أم هو ناشيء عن عدم درس ذلك التاريخ بروية وأناة ؟ يصف المؤلف العامة بأنهم الذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يتألفهم بالمال ، والمعروف في تاريخ ذلك العهد أنه عليه الصلاة والسلام يتألف الفريق الذين يسميهم المؤلف

مستنيرين وممتازين ، ومن هؤلاء أبو سفيان الذي يلقبه المؤلف بزعيم قريش وحازمها ، وابنه معاوية الذي أصبح مثلا لنباهة الرأي والدهاء في السياسة ، وفي صحيح البخاري « بعث عليٌّ الى النبي صلى الله عليه وسلم بذهيبة فقسمها بين أربعة : الأقرع ابن حابس ، وعيينة بن بدر الفزاري ، وزيد الطائي ، وعلقمة بن عُلاثة العامري ، فغضبت قريش والانصار ، قالوا : يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا ، قال (صلى الله عليه وسلم) إنما أتألفهم » ولم يقل احد من أهل العلم : إن التأليف بالمال كان لطبقة العامة الذين لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدهم ، بل ترى بعضهم يجعل المؤلفة قلوبهم أشراف العرب كما قال صاحب الكشاف « هم أشراف من العرب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستألفهم على أن يسلموا » ومنهم من يجعلهم طائفتين كما قال الشهاب القسطلاني في شرح الجامع الصحيح « هم قوم أسلموا ونيتهم ضعيفة ، فيستألف قلوبهم ، أو أشراف يرقب باعطائهم ومراعاتهم إسلام نظرائهم »

***

قال المؤلف في ص ٢١ « والقرآن لا يمثل الامة العربية متدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي »

ادعى المؤلف فيما سلف أنه استنبط من القرآن شيئاً خفي على القدماء وهو أن للامة العربية ديناً ، وفيها طبقة مستنيرة ، وادعى في هذا الموضع أنه انتزع من القرآن صورة أخرى ووصفها بأنها ستدهش الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة الجاهلية ، وسيعرض هذه

الصورة المدهشة في قوله : إن العرب قبل الاسلام أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

ابتدأ في تقرير هذه النظرية بدعوى أن الذين تعودوا أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب في جاهليتهم كانوا فى عزلة وانقطاع عن العالم الخارجي لا يسمعون عنه خبراً ، ولا يعرف لهم شأنا

وهل يصدّق أحد أن من يدرسون الشعر الجاهلي يتصورون العرب أمة معتزلة في صحراء من الأرض لا تعرف عما وراء حدودها من أحوال الامم شيئاً ؟ ومن أين يأتيهم هذا التصور وهم يجدون في هذا الشعر الجاهلي والاخبار المتصلة به مايحدثهم بأن من الشعراء – وهم زعماء القبائل – من كانوا يسافرون الى الشام والى اليمن بل الي فارس والى القسطنطينية ، تجد هـذا في شعر عمرو بن كلثوم وامريء القيس وأمية بن أبي الصلت والاعشى ميمون بن قيس

هم يعرفون أشياء تبرئهم من أن يتصوروا العرب أمة ملقاة فى فلاة من الارض ، ألم يدرسوا قول عمرو بن كلثوم :

وكاس قد شربت ببعلبكّ وأخرى في دمشق اللّذ تلينا

أولم يدرسوا قول امريء القيس :

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقن أنا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عيناك إنما نحاول ملكاً أو نموت فنعذرا

أو لم يقرأوا أن أبا الصلت أو أمية بن أبي الصلت رحل الى سيف بن ذي يزن ليهنئه بالانتصار على الحبشة وأنشد بين يديه قصيدته التي يقول فيها :

فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً في رأس غمدان داراً منك محلالا

وقال فيها :

من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا

بلى ! وقرأوا أن الاعشى كان « يفد على ملوك فارس ، ولذلك كثرت الفارسية في شعره »[1] وقرأوا أن النعمان بن المنذر وفد على كسرى بطائفة من فصحاء العرب : أكثم بن صيفي ، وحاجب بن زرارة ، والحارث بن عباد البكري ، وعمرو بن الشريد ، وخالد بن جعفر ، وعلقمة بن علاثة ، وقيس بن مسعود ، وعامر بن الطفيل ، وعمرو بن معدي كرب ، والحارث بن ظالم . وقرأوا أن قابوس بن المنذر الاكبر بعث الى كسرى بن هرمز بعدي بن زيد وإخوته فكانوا في كتابه يترجمون

واذا كان هذا الشعر والأخبار المتصلة به من قبيل المصطنع في نظر المؤلف فذلك بحث آخر لايعنيه المؤلف في هذا المقام ، فهم على أي حال لا يتصورون العرب في ذلك الانقطاع البعيد كما يدعي عليهم ، ولا يستطيعون أن يتصوروهم في هذا الاتصال الشديد الذي يحاول تخييله الى قراء كتابه

***

قال المؤلف في ص ٢١ « وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون : إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي ، لم يتأثر بحضارة الفرس والروم ، وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الامم المتحضرة »

كأنّ المؤلف ينكر أن يكون الشعر في الاسلام أرقى من الشعر زمن الجاهلية ويحاول جحود المزية التي امتاز بها شعر الاسلاميين من كثرة إبداع المعاني والذهاب في الخيال الى ماتنجذب له الألباب سحراً وتخفق به الأفئدة طرباً ، تلك المزية التي أحرزها الشعر الاسلامي لأسباب من أشدها أثراً هذه المدنية التي انقلب

---

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٣٧

اليها العرب بفضل أدب الاسلام واختلاطهم بالامم وشهود الحواضر حيث يرحلون وحيث يقيمون

وقد كتب علماء الأدب في وجوه ارتقاء الشعر وأسباب إحكامه وإبداعه فأجادوا النظر وأمتعوا البحث . واليك صفوة ما كتبوا ، حتى يستبين لك الفصل بين الشعر الجاهلي والشعر الذي انشيء في الاسلام

يهيء الناشيء الى إجادة النظم أن يعيش في بقعة جيدة الهواء أنيقة المناظر وأن يشب بين قوم انتبذوا في الفصاحة مكانا قصيا ، «فقلما برع في المعاني من لم تنشئه بقعة فاضلة ، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة (١) »

ثم هو لا يبرع في هذه الصناعة الا أن تكون له قوة حافظة وقوة مائزة وقوة صانعة .

بالحافظة القوية يجد في نفسه صورا كثيرة منتظمة واضحة فيتأتى له أن يتناول منها ما شاء بأقل ملاحظة « فان المنتظم الخيالات كالناظم الذي تكون عنده أنماط الجواهر مجزأة محفوظة المواضع عنده فاذا أراد أي حجر شاء على أي مقدار شاء عمد الى الموضع الذي يعلمه فيه فأخذه منه ونظمه (٢) »

وبالقوة المائزة يتخير ما يلائم الغرض من تلك الصور والخيالات أو من الألفاظ والأساليب

وبالقوة الصانعة يؤلف ما تخيره من الصور المناسبة والالفاظ اللائقة حتى تجيء المعاني آخذا بعضها برقاب بعض ، وتجيء الألفاظ والأساليب في وضاءة وأحسن تقويم

تختلف طبقات الشعراء على قدر اختلاف حظوظهم في هذه المهيئات

(١) المناهج الادبية لحازم (٢) المناهج الادبية

والاسباب ، فمن رزق جميعها كان بالمنزلة العليا ، ومن قل نصيبه فيها وجدته على قدر مافاته منها فاما في الوسط وإما في الدرجة الدنيا

وإذا كانت هذه أصول إبداع الشعر وارتفاع شأن الشاعر فلنعقد موازنة بين العرب في الجاهلية والعرب بعد الاسلام

لانتحدث عن المناخ من حيث هواؤه ومناظره الطبيعية فان مناخ العرب في الجاهلية هو مناخهم بعد الاسلام أوقريب منه ، ولانتحدث عن القوة الحافظة أو المائزة أو الصانعة ، فتلك مزايا يتداولها الفريقان ، فلا فضل فيها لجاهلي على اسلامي ، ولا لأسلامي على جاهلي الا أن يشاء الله .

وإنما نلقى النظر في هذه الموازنة على أمرين يتفاضل بهما شعر الافراد والطبقات ، وهما غزارة مادة الفصاحة ، وكثرة مايقع عليه نظر الناشيء من الصور الغريبة

اذا كان الشعراء يتفاضلون بما يملكون من مواد الفصاحة فان اللغة العربية أخذت بالاسلام هيأة غير هيئتها الاولى ، واتسع نطاقها لأسباب شديدة الأثر ، ومن هذه الاسباب ماتراه في القرآن من نظم رائع وأسلوب حكيم ، فالقرآن نهج في إرشاده ومواعظه أساليب لايعهدها الفصحاء من قبل ، وهذه حقيقة لاتستدعي إقامة شاهد فقد أقر بها المؤلف نفسه في قوله « إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه » وممن خاض هذا البحث ونبه على تأثير القرآن والحديث النبوي في رقي الشعر العلامة ابن خلدون في مقدمته [1] فسدد النظر وأصاب المرمى

ومما يدخل في هذه الاسباب أن اجتماع العرب على اختلاف قبائلهم في هيأة أمة واحدة جعل اللغة الأدبية التي هي لغة قريش تقتبس من لغات القبائل الأخرى أكثر مما كانت تقتبسه قبل الاسلام ، فالطفل الذي يشب في بيئة

---

(١) ص ٥٠٨

هذه اللغة بعد امتلائها بالالفاظ الأنيقة والاساليب الفائقة يكون محفوفاً من موارد الفصاحة بأكثر مما يتلقنه الطفل النابت في الجاهلية حيث لم يتسع نطاق اللغة الى هذه الغاية القصوى

واذا كان الشعراء يتفاضلون بمقدار ماير تسم في نفوسهم من الصور الغريبة فان العرب دخلوا بالاسلام في مدنية زاخرة وحضارة منتظمة ، ولا يستطيع أحد السبيل الى دعوى أن اختلاطهم بالامم وشهودهم الحواضر بعد الاسلام كحالها زمن الجاهلية الا أن يكون معتزلا الأدب والتاريخ ، هو لايعرفهما وهما لا يعرفانه

واذا كان في شعراء الجاهلية من سافر الى بعض الحواضر واتصل بالأمم الأخرى ، فذلك لايجعله بمنزلة الناشيء في مدنية منتظمة ، اذ الصور الغريبة التى تقع الى حافظة الناشيء في حضارة ونظام تكون أكثر وأوضح وأبقى

***

قال المؤلف في ص ٢١ « كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم بل كانوا على اتصال قوي قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً ، أليس القرآن يحدثنا عن الروم وماكان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيه العرب الى حزبين مختلفين : حزب يتابع أولئك، وحزب يناصر هؤلاء ، أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتديء بهذه الآيات : « آلم غُلِبَت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء »

الذي تدل عليه هذه الآيات أن الروم غلبتها أمة في حرب وأنهم سينتصرون على الامة التي غلبتهم ، ويغلبونها بعد قليل من السنين ، وفي اليوم الذي ينتصر فيه الروم على هذه الامة يفرح المؤمنون بنصر الله . ولو وقف المؤلف على حد

الآية لم يفهم أكثر من هذا ، ولكن الخطاب كان موجهاً الى قوم بلغهم نبأ تلك الحرب ففهموا أن الأمة التي غلبت الروم هي أمة الفرس ، وفهموا أنها ستقع في حرب معها ويكون الروم هم الغالبين

فالآية لاتدل بصريحها على أن الحرب وقعت بين الروم وفارس ، ولا تدل على أن العرب انقسموا الى حزبين مختلفين : حزب يشايع الروم وحزب يناصر الفرس ، وهذا كله انما يذكره المفسرون أخذا من سبب النزول . اذاً لم يأخذ المؤلف معنى اتصال العرب بالامم الأخرى من القرآن مباشرة ، وانما أخذه من أيدي المفسرين. إذن يكون القدماء عرفوا هذا المقدار من الاتصال بين العرب وأمتي الروم والفرس ، ولم يختص المؤلف في فهم الآية بشيء زائد على مارووه أو فهموه

* * *

قال المؤلف في ص ٢٢ « لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فانت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الامم في السورة المعروفة « لايلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » وكانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ، والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس »

يدل القرآن على أن لقريش رحلتين : إحداهما في الشتاء والأخرى في الصيف ، ومن وقف على فهم الآية وحدها لايدري اين يرحلون في الشتاء ، ولا أين يرحلون في الصيف ، ومن المحتمل ان تكون رحلتهم الى حيث تقيم بعض القبائل الأخرى كقيس أو تميم . ولكن المفسرين بحثوا في طريق الرواية فعرفوا أن رحلتهم الشتائية كانت الى اليمن ، ورحلتهم الصيفية كانت الى الشام . إذاً لم يفهم المؤلف من القرآن أن لقريش اتصالا اقتصادياً بالروم والحبشة أو

الفرس، وإنما تلقنه من المفسرين أو المؤرخين .

ثم إن الآية وردت على قدر الحكمة التي استدعت ورودها ، ودارسو الشعر الجاهلي يعرفون مادلت عليه الآية بتفصيل اذ يجدون في هذا الشعر وما يتصل به من الأخبار أن هاشما وعبد شمس والمطلب ونوفلا كانوا يسمون المتجرين ، فهاشم كان يؤالف ملك الشام فأمن به في تجارته الى الشام ، وعبد شمس كان يؤالف الى الحبشة ، والمطلب كان يرحل الى اليمن ، ونوفل كان يرحل الى فارس ، وفي هؤلاء الاخوة يقول شاعرهم:

يايها الرجل المحول رحله ... هلا نزلت بآل عبد مناف

الآخذون العهد من آفاقها ... والراحلون لرحلة الايلاف

فان عاد المؤلف وقال : إني لا أثق بهذا الشعر ولا بما يتصل به من خبر ، قلنا له : لاتخلط قولا بآخر ، فانك تقول عليهم في هذا الموضع : إنهم يتصورون العرب في عزلة وانقطاع لأن الشعر الجاهلي يمثلهم كذلك ، فاريناك أن ما بين أيديهم من الشعر يضع في نفوسهم الصورة التي ترميهم بجهلها ، أما كون الطريق الذي جاءت هذه الصورة من ناحيته صحيحاً أوخربا فذلك مالم يخطر له ذكر في هذا المقام

***

قال المؤلف في ص ٢٢ « وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب الى بلاد الحبشة ، ألم يهاجر المهاجرون الاولون الى هذه البلاد ! وهذه السيرة نفسها تحدثنا بانهم تجاوزوا الحيرة الى بلادالفرس ، وبانهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر ، فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم » .

عنوان الفصل الذي يخوض فيه المؤلف « مرآة الحياة الجاهلية يجب أن

تلتمس في القرآن » وقد ذهب فيه الى أنه اطلع في القرآن على أن العرب قبل الاسلام كانوا على دين ، وكانت فيهم طبقة ذات ثروة وجاه وذكاء وعلم ، أو طبقة كان النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدهم ، ثم ادعى أن الذين يدرسون الحياة العربية في هذا الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب قبل الاسلام كانوا أمة معتزلة عن العالم الخارجي، و ادعى أن القرآن يعطي صورة ستدهشهم وهي أن العرب كانوا على اتصال قوي بمن حولهم من الامم ، وأورد في بيان مأخذ هذه الصورة آية « الم غلبت الروم » وآية « لإيلاف قريش »

فاذا كان موضوع الفصل « مرآة الحياة الجاهلية تلتمس في القرآن » وكان موضوع البحث الاخير أن القرآن يعطي صورة يدهش لها الذين يعتقدون أن العرب كانت أمة معتزلة ، فما وجه الاستدلال بما في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وهي ليست بقرآن ؟ ثم لماذا يذكر في نتيجة البحث أن العرب لم يكونوا بنجوة من تأثير الهند ، ولم يأت ذكر للهند فيما استشهد به من القرآن أو السيرة أو أقوال المفسرين ؟

عجز المؤلف عن انتزاع هذه الصورة المدهشة من القرآن وحده فأضاف اليها نبذة من السيرة وأخرى من أقوال المفسرين ، ولم يكفه هذا التصرف حتى زاد عليها شيئاً من عنده وهو قوله « والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم »

اذاً منهج ديكارت لم يكن كمنطق أرسطو يحتم على الباحث أن يراعي المقدمات ويفصل النتيجة على قدرها ، بل يبيح له أن يقيم قنطاراً من النتائج على مثقال من المقدمات

***

قال المؤلف في ص ٢٣ « واذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما

أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية »

قد عرفت أن المؤلف لم يزد في هذا الفصل على أن امتشق مقالة الجاحظ في دلالة القرآن على رجاحة أحلام العرب ودهائهم وقوتهم في الجدل ، وتحدث عن دينهم فلم يزد على ما يعرفه كل أحد من أن في العرب وقت نزول الوحي أديانًا مختلفة . ولم يأت في الاستشهاد على أنهم أصحاب سياسة تتصل بالسياسة العامة الا بآيتين مع ما يضاف اليهما من بيان أسباب النزول

(اولاهما) تدل على أن حربا وقعت بين الروم والفرس بقربة من بلاد العرب ولم يلبث نبأ هذه الحرب أن وقع الى قريش . وأنت تكاد تثق بأن الجماعات النازلة في أواسط إفريقية قد بلغها نبأ الحرب الناشبة بين إيطاليا وطرابلس الغرب ، ولم يخف عليها أيضًا نبأ الحرب القائمة بين الريفيين وأسبانيا ، بله الحرب التي كانت تشتعل بين دول شتى . ويعلمون أن إيطاليا منساقة بمطامع الاستعمار ، وأن الريفيين يريدون خلع ربقة الاستعباد من أعناقهم . اذًا تكون هذه الجماعات كلها أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

(ثانيهما) آية يؤخذ منها أن لقريش رحلتين احداهما الى اليمن والاخرى الى الشام . وهما رحلتان تجاريتان يوجد أمثالهما لتلك الجماعات المتوغلة في صحراء إفريقية ، وإنما ذكرهما القرآن في مساق الامتنان على قريش حيث إن حبل الأمن في الجزيرة مضطرب والسبل تكاد تغص بقطاعها ، وهم يتقلبون بأموالهم في البلاد جنوبًا وشمالا دون أن تمتد اليهم الأيدي بسوء .

اذًا لا نكسر ما بأيدينا من مرآة للحياة الجاهلية فان المؤلف وعدنا فأخلفنا ولم يستطع أن يستكشف للحياة الجاهلية صورة ممتعة أو مدهشة

٤

﴿ الشعر الجاهلي واللغة ﴾

ذكر المؤلف في طالع هذا الفصل أن هناك شيئاً يمنعه من التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي ، وأن هذا الشيء أبلغ في إثبات ما يذهب اليه . ثم قال : إن هذا الشعر الذي لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذى يزعم الرواة أنه قيل فيه ، وخرج الى تعريف اللغة بمعناها المتردد على آذان المبتدئين من طلابها ، ثم عاد فقال في ص ٢٤ « إن هـذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجتهد في تعرّف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قيل فيه »

لعلك تقرأ هـذه الفقرة فيقع في ظنك أن المؤلف سيتعرف اللغة الجاهلية هـذه ما هي ، وسيقف بك على جلية أمرها حتى تعرف ما ذا كانت في العصر الذي تزعم الرواة أن شعرهم الجاهلى هذا قد قيل فيه ، حتى اذا قايستها باللغة الأدبية المستعملة في صدر الاسلام ظهرت لك مميزات هذه عن تلك . والواقع أنك تقرأ هـذا الفصل الموضوع فى نحو ست صفحات فتجده لم يتعرف اللغة الجاهلية ، ولا يستطيع أن يتعرفها ، وقصارى ما فعل أن قال لك ما سمع الناس يقولون من أن البحث الحديث أثبت خلافا قويا بين لغة حمير ولغة عدنان ، وحكى قول أبي عمرو بن العلاء : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا . ثم نكث يده من البحث ومدها الى « ذيل مقالة في الاسلام » وقبض قبضة من أقواله المصطنعة لدعاية غير إسلامية وبثها في هذا الفصل بزعم أن لها صلة بهـذا النحو الجديد من البحث ، وبعد أن صحا من نشوة الطعن والغمز تذكر أن الفصل معقود لبحث « الشعر الجاهلي واللغة » فالقى كلمة سابية زعم أنها نتيجة البحث

وهي أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، ثم رجع الى ما سمعه عن البحث الحديث وشهادة أبي عمرو بن العلاء وأعادهما عليك تارة اخرى

فلم يتعرف المؤلف اللغة الجاهلية هذه ما هي كما زعم ، ولا ما ذا كانت فى العصر الجاهلي ، ولم يسمع طالب الآداب بالجامعة الا أن أبا عمرو بن العلاء والبحث الجديد قالا : إن بين اللغتين اختلافاً ، وكان الاليق بقوله « ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هـذه ما هي » أن يعرف أمثلة من مميزاتها ويضرب تلك الامثلة في هذا الفصل حتى يخلص طلاب الجامعة من تقليده ، فان طلاب الجامعات أرفع شأناً من أن يعوّدوا على سيرة التلميذ الذي يثق بكل ما ينطلق به لسان محدّثه ثقة عمياء

ذكر المؤلف أن الرواة يذهبون الى أن العرب ينقسمون الى قحطانية وعدنانية ثم قال في ص ٢٥ « وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتسابا »

لم يتفق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، فمن الرواة من يجعل شأنهم شأن العدنانية ، وهم الذين يذهبون الى أنهم من ولد اسماعيل عليه السلام ، وممن ذكر الخلاف ابن حزم في كتاب الجمهرة فقال « فعدنان من ولد اسماعيل بلا شك في ذلك الا أن تسمية الآباء بينه وبين إسماعيل قد جهلت ، وتكلم قوم بما لا يصح فلم نتعرض لما لا يقين فيه ، وأما قحطان فمختلف فيه ولد من هو ? فقوم قالوا : من ولد اسماعيل عليه السلام ، وهذا باطل بلا شك . . . فصح بهذا أن من العرب من ليس من ولد اسماعيل »

وقال عماد الدين بن كثير في تاريخه « وقيل : إن جميع العرب ينتسبون الى إسماعيل عليه السلام ، والصحيح المشهور أن العرب العاربة قبل اسماعيل »

ومن الرواة القائلين بأن قحطان من ولد اسماعيل الزبير بن بكار ، ففي فتح الباري للحافظ ابن حجر [1] «وزعم الزبير بن بكار أن قحطان من ذرية اسماعيل »

ومن هؤلاء الرواة ابن الكلبي قال المبرد في كتاب نسب عدنان وقحطان « ونسب ابن الكلبي قحطان الى إسماعيل عليه السلام »

ومن الرواة من يجعل يعرب بن قحطان كاسماعيل عليه السلام ، انتقل لسانه من السريانية الى العربية ، ففي مادة « يعرب » من كتاب الجمهرة لابن دريد «وسمي يعرب بن قحطان لانه أول من انعدل لسانه عن السريانية الى العربية»

وقال ابن خلدون في تاريخه [2] « وليس بين الناس خلاف في أن قحطان أبو اليمن كلهم ، ويقال: إنه أول من تكلم بالعربية ، ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة ، اليمنية ، والا فقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة ، ومنهم تعلّم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة ، ولا يمكن أن يتكلم بها من ذات نفسه »

واذا كان من الرواة من يذهب الى أن القحطانية كالعدنانية من ولد اسماعيل ومنهم من يقول : إن يعرب بن قحطان أول من انعدل لسانه عن السريانية الى العربية ، ومنهم من يقول : إن أول من تكلم بالعربية قحطان نفسه، فاين اتفاقهم على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله !

***

قال المؤلف في ص ٢٥ « وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته : أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه اسماعيلُ بن إبراهيم »

هذا الخبر رواه ابن سلام الجمحي في طبقات الشعراء مع التردد في أن راويه رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا. وأول مايخطر بالبال أن مراد المؤلف من النظرية

---

(١) ج ٦ ص ٣٤٦ (١) ج ٢ ص ٤٦

التي اتخذوا هذا الخبر أساساً لها ، قوله فيما يعزوه الى الرواة : « إن العدنانية قد اكتسبوا العربيـة اكتسابا ، كانوا يتكلمون لغـة أخرى هي العبرانية أو الـكلدانيـة ، ثم تعلموا لغـة العرب العاربة فمحيت لغتهم الاولى من صدورهم ، وثبتت فيهـا هذه اللغة الثانية المستعارة »

وأنت قد قرأت هذا الخبر المروي في طبقات الشعراء وهو لايدل إلا على أن اسماعيل نسي لغة أبيه ابراهيم ، ومقتضاه أن العدنانية الذين هم من ذريته قد خلقوا ينطقون بالعربية وليسوا هم الذين « محيت لغتهم الاولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

فان قال المؤلف في تأويل حديثه : إن هذا من قبيـل وصف القبائل بمـا جرى لآبائهم ، قلنا له : أنت إذن تريد من النظرية التى جعلت هذا الخبر أساساً لها ، أن اسماعيل عليه السلام عرف من لغة العرب ما لم يـكن يعرف ، فنشأ أبناؤه العدنانيون على النطق باللغة العربية ، ولـكونهم نبتوا من أصـل غير عربي سموا مستعربة

وتنحل هذه النظرية الى أن نسب العدنانية متصل باسماعيل ، وأن اسماعيل أول من تـكلم بالعربية من آبائهم . والشطر الأول من النظرية قائم على أساس أوثق من هـذا الخبر الذي لايعرفه المحدثون، وهومجموع الآيات والأحاديث او ما استفاض على ألسنة العرب قبل الاسلام . أما الشطر الثـاني منها وهو أن اسماعيل أول من تـكلم بالعربية فهو جار على طبيعة اتصاله بقبيلة عربية وإقامته بين ظهرانيهم ، ومن الاحاديث الواردة في هذا المعنى[1] حديث « أول من فُتق لسانه بالعربية المُبينة إسماعيل » والمراد بالعربية المبينة هذه اللهجة الفصحى التي

---

(١) أخرجه الطبراني ، وقال الحافظ ابن حجر : اسناده حسن

نزل بها القرآن لا اللغة العربية. ومتى صح الحديث لم يمانع من أن تكون هذه اللغة المبينة نمشت بعد عهد اسماعيل على سنة الرقي واتسعت حسب تجدد المعاني واختلاف الأذواق فيما تستحسنه من صوغ الجمل وابتداع الاساليب

***

قال المؤلف في ص ٢٥ « على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر ايضاً أثبته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا »

أخذ المؤلف يذكر الشاهد الأقوى على اصطناع الشعر الجاهلي ، وهو أن اللغة القحطانية غير اللغة العدنانية ، والشعر المنسوب الى بعض شعراء اليمن لا يختلف عن شعر العدنانية ، وهذا مما استشهد به مرغليوث قبله ، وأكاد أثق بأن المؤلف استعاره منه ، قال مرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجامعة الاسيوية « هنا دليل لغوي واضح من هذه الأشعار وهو أنها كلها مكتوبة بلهجة القرآن » وقال « اذا فرضنا أن الاسلام أرغم قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقديمه مثالا أدبياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، فمن الصعب اعتقاد أن يوجد قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات الأثرية ، إن لهجة كل قبيلة تمتاز بمفرداتها ونحوها ، واننا لنجد جميع المخطوطات في هذه الانحاء مرسومة بلغة أخرى غير لغة القرآن »

لا ننازع فيما دلت عليه الآثار المخطوطة من أن اللغة القحطانية كانت كافة أجنبية عن العدنانية ، كما أن مرغليوث والمؤلف لا ينازعان في أن اللغتين اشتد الاتصال بينهما بعد ظهور الاسلام وأصبحتا كلغة واحدة . والذي نراه قابلا لأن يكون موضع جدال بيننا وبين مرغليوث والمؤلف هو حال الاختلاف بين

اللغتين في عهد يتقدم ظهور الاسلام بعشرات من السنين ، فنحن لا نرى، مايقف أمامنا اذا قلنا : إن الاختلاف بين اللغتين قد خف لذلك العهد وزال منه جانب من الفوارق ولم تبق القحطانية من العدنانية بمكان بعيد.

والذي جعل اعتقادنا يدنو من هذه النظرية وهي خافضة جناحها أن قبول اللغة القحطانية لأن تتحد مع اللغة العدنانية بعد ظهور الاسلام لا يكون الا عن تقارب وتشابه هيأهما لأن يكونا لغة واحدة ، فان انقلاب لغة الى أخرى تخالفها في مفرداتها وقواعد نحوها وصرفها ليس بالامر الميسور حتى يمكن حصوله في عشرات قليلة من السنين.

يقولون : إن بعض هذه المخطوطات كان من آثار المائة الخامسة بعد المسيح ، وهذا لا يخدش فيما نراه قريباً بل لا يقف في سبيلنا أن يكون هؤلاء المنقبون قد عثروا على أثر مخطوط في أواسط المائة السادسة بعد المسيح ، فاللغتان كانتا في تباعد ، والشواهد قائمة على أنهما قد اخذتا في التقارب من قبل أن يطلع في أفقهما كوكب الاسلام . ومن السهل علينا أن نفهم أن تقرب اللغة القحطانية من اللغة العدنانية لم تبتدىء به قبائلها في عهد واحد ، بل سبقت اليه القبائل المجاورة للعدنانية ثم أخذ يتدرج فيما وراءها من القبائل رويداً رويداً الى أن أدركها الاسلام فخطا بها تلك الخطوة الكبرى ، فالوقوف على أثر مخطوط قبل الاسلام بنحو مائة سنة أو مادونها إنما يدل على أن سكان الناحية التى انطوت على هذا الاثر لم يزالوا على لسان حمير القديم ، وهذا لا ينفي أن يكون غيرها من القبائل القحطانية قد ارتاضت ألسنتهم بلغة تشبه اللغة العدنانية في نحوها وصرفها وتختلف عنها في قسم من الألفاظ المفردة أسماء أو أفعالا .

ومن الممكن القريب أيضا أن يكون أهل المكان الذي عثر فيه على هذه المخطوطات الأثرية ينطقون باللغة القريبة من اللغة العدنانية ، ولكنهم استمروا في الكتابة على لغتهم التي كانت اللسان الرسمي لسياستهم أو ديانتهم ،

وقد حكى التاريخ لهذا الوجه نظائر تسمو به الى درجة القبول. فاللغة البابلية تفرعت الي عدة لغات من بينها اللغة الآرامية، وبقيت مع هذا الاختلاف لغة الكتابة الى أن قامت اللغة الآرامية مقامها في السياسة والتجارة. وكذلك يقول جرجي زيدان في الحديث عن الأنباط « أما لسانهم الذي كانوا يتفاهمون به فانه عربي مثل أسمائهم، ولا عبرة بما وجدوه منقوشاً على آثارهم باللغة الآرامية فانها لغة الكتابة في ذلك العهد مثل اللغة الفصحى في أيامنا وذلك كان شأن الدول القديمة بالشرق ولا سيما فيما يتعلق بالآثار الدينية أو السياسية [1] »

ومما يلائم هذا البحث أنك تجد في السيرة النبوية أمثلة من أقوال زعماء اليمانيين الوافدين على النبي صلى الله عليه وسلم فتراها قريبة من اللغة العدنانية أو مماثلة لها من جهة قواعد الصرف والنحو، ولا أريد بأقوال هؤلاء الزعماء ما يحكيه المؤرخ بقصد إفادة معانيه كما يحكي لك كلاما أعجميا بلفظ عربي مبين، بل أريد بها ما يحكيه الرواة قصداً الى بيان لهجتهم وأسلوب حديثهم

ومن هذه الأمثلة خطبة طهفة بن أبي زهير [2] النهدى حين وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وقال يشكو اليه الجدب « يارسول الله أتيناك من غوري تهامة بأكوار الميس [3]، ترتمى بنا العيس، نستحلب الصبير [4]، ونستخلب الخبير [5]، ونستعضد البرير [6]، ونستخيل الرهام [7]، ونستحيل [8] الجهام من أرض غائلة النطاء [9]، غليظة الوطاء، قد نشف المدهن [10]، ويبس الجعثن [11]، وسقط الأملوج [12]، ومات العسلوج [13]، وهلك الهدي [14]، ومات

(١) العرب قبل الاسلام ص ٧٩ (٢) منسوب الى نهد قبيلة باليمن (٣) شجر صلب يعمل منه رحال الابل (٤) السحاب (٥) العشب، واستخلابه احتشاشه بالمخاب أي المنجل (٦) ثمر الاراك (٧) الامطار الضعيفة أي تتخيل الماء فى السحاب القليل
(٨) السحاب الذى فرغ ماؤه والمعنى لانظر الى السحاب فى حال الا الى جهام
(٩) البعد (١٠) الغدير (١١) أصل النبات (١٢) ورق الشجر (١٣) الغصن
(١٤) ما يهدي الى الحرم من النعم ثم أطلق على الابل وان لم تكن هديا

الوَدِيّ [١] ، برئنا اليك يارسول الله من الوثن والعنن [٢] ومايحدث الزمن ، لنادعوة الاسلام وشرائع الاسلام ماطما البحر وقام تعار [٣] ، ولنا نعم همل أغفال ماتبل ببلال ، ووقير [٤] كثير الرَّسل [٥] قليل الرِّسْل [٦] ، أصابتها سنة حمراء مؤزلة [٧] ليس لها علل ولانهل »

وتجد خطاب مالك بن نمط الهمداني يجري على هذا النحو ، ويروي أصحاب الحديث والسيرة أيضاً بعض كتب كان النبي صلى الله عليه وسلم قد بعث بها الى نواحي اليمن مصوغة في مثال كلامهم ، وهي لاتكاد تخرج عن نمط هذه الخطبة المضروبة مثلا . وقد يسوق علماء اللغة شذراً من هذه الاحاديث ، كما حكى الازهري في كتاب التهذيب عن وائل بن حجر أنه قال : كتب لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا جلب ولا جنب ولا وراط ، ومن أجبى فقد أربى »

/ ومما يلفت نظرك الى أن لغة القبائل اليمانية أخذت تتصل باللغة العدنانية قبل عامل الاسلام أنك تطالع تاريخ العهد المتصل بالاسلام أو الايام التي جعلت القبائل اليمنية تفد على مقام النبوة ، فتفهم من روح التاريخ على اختلاف مصادره وتباين طرقه أن العدنانيين والقحطانيين لم يكونوا في حاجة عند ما يتحاورون الى مترجم ينقل حديث أحدهما الى الآخر ، ولو كانت اللغتان مختلفتين في المفردات وقواعد النحو والصرف لم يسهل على العدناني أو القحطاني فهم لغة الآخر الا أن يأخذها بتعلم أو مخالطة غير قليلة

وأما ماحكاه المؤلف عن أبي عمرو بن العلاء فقدمسه بالتحريف مساً رفيقاً ، وعبارة أبي عمرو الواردة في كتاب الطبقات للجمحي « ما لسان حمير وأقاصي

---

(١) فسيل النخل (٢) الباطل (٣) اسم جبل (٤) القطيع من الغنم (٥) التفرق (٦) اللبن (٧) آتية بالازل أى القحط

اليمن لساننا ولاعربيتهم بعربيتنا » فالمؤلف حوّل قوله « ولاعربيتهم بعربيتنا » الى قوله « ومالغتهم بلغتنا » لقصد المبالغة في الفصل بين اللغتين وليصرف ذهن القاريء عن أن يفهم من قول أبي عمرو « ولاعربيتهم بعربيتنا » أن تلك اللغة عربية وانما تختلف عن العدنانية اختلافاً يسوغ له أن يقول « وما لسان حمير وأقاصي اليمن لساننا » . ومس المؤلف عبارة أبي عمرو بالتحريف مرة أخرى ، فقد حذف قوله « أقاصي اليمن » حتى لايأخذ منها القراء ان لغة غير الاقاصي وهي القبائل المجاورة للقبائل المضرية ليس بين عربيتها وعربية مضر هذا الاختلاف

وصفوة المقال فى هذا البحث أن اللغة القحطانية تقربت من اللغة العدنانية في عهد قبل الاسلام وصارت تحاذيها في أكثر مفرداتها وقواعد نحوها وصرفها، وانما في شعر القحطانيين نظرة أخرى سنلقيها اليك في أمد قريب

* * *

قال المؤلف فى ص٢٥ « إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعد مابين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء إن يقول : إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالادلة التي لاتقبل شكا ولا جدلا »

انقاد المؤلف الى هذه الشبهة بما ادعاه سابقاً من اتفاق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، ثم بتخيله أن اللغة العربية ذات لون واحد لايمكنها أن تخرج فى هيئات متقاربة أو متباعدة ، وهو في كلا الأمرين بعيد عن التحقيق . أما الأول فان كثيراً من الرواة يذهبون الى أن القحطانية تنتمي الى أصل غيرعربي ، ومن هؤلاء من يسميهم المتعربة ، ومنهم من يسميهم المستعربة

ويعلل هذه التسمية بأنهم صاروا الى حال لم يكن عليه أهل نسبهم وهي اللغة العربية [١]

واما الثاني فانا لاندعي أن طور اللغة العربية لأوائل عهد القحطانية هو طورها الذي تعرف به في ألسنة العدنانية ، فقد تكون هذه اللغة لعهد العرب البائدة وللعهد الاول للقحطانية لاتزال في طورها الذي يمكن أن تتشعب به الى لغتين ذات فوارق في نحوها وصرفها ، والى لهجات لا تختلف الا بمفرداتها وكيفية النطق ببعض حروفها ، وليس في البحث الحديث ما يمنع أن تكون اللغة القحطانية شعبة من شعب العربية الأولى ، وليس في البحث الحديث مايمنع من أن تأخذ اللغة العربية في ألسنة العدنانية شأناً أرقى وأبين من شأنها في ألسنة القحطانية ، فمن الممكن الميسور أن يتلقن إسماعيل عليه السلام من قبيلة قحطانية اللغة العربية التى لاتزال قابلة للتشعب الى لغات ولهجات ثم تأخذ في ألسنة أبنائه العدنانيين هيأة غير هيأتها القحطانية

* * *

قال المؤلف في ص ٢٦ « والامر لايقف عند هذا الحد فواضح جدا لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الاساطير والاقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية »

في استطاعة كل أحد أن يأتي الى أي واقعة يقصها التاريخ ويتلو عليها هذه الكلمات لاينقص منها حرفا ، فيدعى أنه ملم بالبحث التاريخي عامة وبالاساطير خاصة ، ثم يشير الى الواقعة بأنها نظرية متكلفة مصطنعة ، ويذهب في تعليل تكلفها واصطناعها ما شاء ، ولكن باحثاً غير المؤلف يقدر واجبات البحث

---

(١) تاريخ ابن خلدون ج ٢ ص ٤٦

العلمي ونتائجه ، فلا تجده يمس واقعة بتهمة الاصطناع إلا بعد أن يملأ يده بالدليل الطاعن في صحتها

يريد المؤلف من النظرية المتكلفة المصطنعة مسألة اتصال نسب العدنانية باسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقد أخذ من هنا يتحفز ليعلن الطعن في القرآن بكلام استرق سمعه من « ذيل مقالة في الاسلام »

* * *

قال المؤلف في ص ٢٦ « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة »

ورود اسمي ابراهيم واسماعيل عليهما السلام في القرآن يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، واخباره عنهما بأمر يكفي للدلالة على وقوعه ، وهو بالطبيعة يكفي هذه الامم التي خالط قلوبها الايمان بان الرسول المؤيد بالآيات البينات لايقول على الله الا الحق ، أما الذين لم يبصروا بدلائل نبوته ، ولم يقلبوا وجوههم في سيرته ، فليس من شأنهم الاكتفاء بخبر القرآن ولاأن يدلهم ورود اسم شخص فيه على وجوده التاريخي ، فلم يكن لهذه الكلمة المستعارة من « ذيل مقالة في الاسلام » وجه يشفع لورودها في هذا النسق ، فان المسلمين حقا يزدرونها ، وغير المسلمين لاينتفعون بها ، ولا نرى لها من شأن غير إغواء النفوس التي لم تبلغ في إدراك الحقائق أشدها .

قصة اسماعيل وابراهيم كانت تدور بين العرب أيام جاهليتهم ، ثم ساقها القرآن على وجه محكم وبيان ساطع ، ومن حاول الجهر بانكار ماتتداول نقله أمة ويقرره كتاب تدين بصدقه أمم ، كان حقاً عليه أن يسلك مسلك ناقدي التاريخ

فيبين للناس كيف كان نبأ الواقعة مخالفا للمعقول أو المحسوس أو التاريخ الثابت الصحيح ، ولكن المؤلف لم يسلك في إنكار هذه القصة طريقة نقد التاريخ ، فيحدثنا لماذا لم يسعها عقله أو كيف وقع حسه على مايبطلها ، أو من أين سمع أن مؤرخا قبل صاحب « ذيل مقالة في الاسلام » قال ما يناقضها . إذن لم يكن مع المؤلف سوى عاطفة غير اسلامية تزوجت تقليداً لايرى فحملت بهذا البحث وولدته على غير مثال

***

قال المؤلف في ص ٢٦ « ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى ، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات »

قلنا لكم : إن يد المؤلف تجول في بعض كتب شرقية فيقطف منها ما يلائم ذوقه ويضعه في كتابه على أنه وليد فكره ونتيجة بحثه ، وهذا الحديث مما تعلق فيه المؤلف بذيل « مقالة في الاسلام » واليك ما قال صاحب الذيل[1] « وحقيقة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفقتها قدماء اليهود للعرب تزلفا اليهم وتذرعا منهم الى دفع الروم عن بيت المقدس أو الى تأسيس مملكة جديدة في بلاد العرب يلجأون اليها ، فقالوا لهم : نحن وأنتم إخوة وذرية أب واحد »

لم يأخذ المؤلف في البحث مأخذ ذي أناة ينظر الى ما عنده من أدلة أو أمارات أو شبه مثيرة للشك ويفصل العبارة على مقداره ، فصاحب الذيل يقول وحقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقتها قدماء اليهود ، والمؤلف يقول :

(١) ص ٨

ونحن مضطرون الى أن في هذه القصة نوعاً من الحيلة ، وأنت اذا قرأت ما كتبه وفحصته الكلمة بعد الاخرى لم تجد لديه ما يساعده على دعوى أنه مضطر الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة ، فهذه القصة تعرض لها القرآن وكان لها ذكر عند العرب قبل نزوله ، فالذي يسهل عليه الحكم بكونها دسيسة أو حيلة ويدعي الاضطرار الى أن يراها حيلة هو الذي يجد في التاريخ الموثوق بصحته ، ما يصرح بان ابراهيم واسماعيل عليهما السلام لم يهاجرا الى مكة ، أو يصرح بأن العرب لم يكونوا ذرية اسماعيل عليه السلام ، أو يجد في سياق القصة ما يخالف حساً أو عقلا أو سنة من سنن الله في الخليقة ، وكل ذلك لم يكن ، وغاية مافعل المؤلف أنه اجتذب أصل البحث من كتاب الذيل ووقع اختياره على العلة الاستعمارية فتشبث بها وزاد عليها ملاحظة الحروب العنيفة التي شبت بين اليهود والعرب ، وجعل أيام تلك الحروب أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه فكرة وضع القصة . هذا مبلغ علمه من التاريخ ، وهذا ما اكتفى به في دعوى اضطراره الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة. وقد نظر جرجي زيدان في المسألة من وجهتها التاريخية البحتة وتعرض في كتاب العرب قبل الاسلام [1] لما جاء في التوراة والقرآن ثم قال « وليس لدينا مصادر أخرى تنافي هذه الرواية أو تؤيدها » وهذه الكلمة أقصى ما يقوله الباحث غير المسلم متى وقف على جانب من الانصاف ، ولكن المؤلف يقصد التشفي من غيظه على دين لا يرضى عن الاباحية المتهتكة

زعم المؤلف أن اليهود اخترعوا هذه القصة لتأكيد الصلة بينهم وبين العرب ثم قال : إن فيها نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة ، ويعني بهذا أن محمداً عليه الصلاة والسلام اتخذها أيضاً وسيلة الى عقد الصلة بين الاسلام واليهودية وبين القرآن والتوراة ليأخذ الامة اليهودية بزمام

---

(١) ص ١٦٤

الاحتيال الى اعتناق الدين الذي قام يدعو اليه ، وهو الاسلام . وسنعرج على هذا الرأي في مناقشة الفقرات الآتية ، لأن المؤلف أعجب به وطفق يعيده على قراء كتابه مرة بعد أخرى

***

قال المؤلف في ص ٢٦ « فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت الى شيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة . فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام » . .

قد عرفت أن هذا الرأى غنمه المؤلف حين غزا « ذيل مقالة في الاسلام » غير أن صاحب الذيل يقول : إن اليهود قالوا للعرب نحن وأنتم اخوة وذرية أب واحد ، وكأن المؤلف لم ترقه هـذه العبارة فحولها الى زعم أنهم قالوا لهم : نحن وأنتم أبناء أعمام .

دخل اليهود البلاد العربية محاربين مستعمرين ، وبعد أن ألقت الحرب أوزارها وانعقدت بينهم وبين العرب مسالمة ومحالفة ومهادنة ، اصطنعوا هـذه القصة التي تجعل العرب واليهود إخوة كما يقول صاحب الذيل ، أو ابناء أعمام على ما يقول المؤلف !

يخطر هـذا التعليل على قلب من لم يدرس طبائع الامم عامة وطبيعة الامة العربيـة خاصة ، أو درسها ولكنه يتغابى عنها في كل حين يدعوه ذوقه وهواه الى أن يصطنع له حديثاً ولا يجد مندوحة من التغابي عنها أو الانسلاخ منها

لم يكن العرب فى زعم المؤلف أو صاحب الذيل يعرفون الاصل الذى ينتمون اليه حتى حاربهم اليهود أوطمعوا في نجدتهم فاصطنعوا لهم أصلا ربطوا به

قبائلهم وهو إسماعيل أخو إسحاق بن ابراهيم عليهم السلام

نقل : إن العرب كانوا يجهلون الاصل الذى ينتمون اليه ، وإنهم بلغوا في الغباوة أن تصنع لهم الجالية اليهودية نسبا فيقبلوه على اختلاف قبائلهم ولنا أن نتساءل : هل كان هؤلاء العرب يؤمنون بنبوة ابراهيم واسماعيل قبل اتصالهم بهذه الجالية ؟ أم كانوا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ أم كانوا لا يسمعون بها ولا يؤمنون

فان كانوا يؤمنون بها فالايمان إنما يكون عن علم شيء من تاريخ حياتهما وأقل واجب فى هذا السبيل معرفتهم أين بعثا وأين كان مقامهما ، واذا كانوا يتلقون عن آبائهم حديث ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وفرضنا أن اسماعيل لم يكن نزل بمكة ولا عاش بها طول حياته أو اكثرها فمن الصعب على تلك الجالية أن تعبث بعقول أمة كاملة وتحولها الى الاعتقاد بغير ما عرفته خلفاً عن سلف دون أن تأتيهم بسلطان مبين

وإن كانوا يسمعون بنبوتهما ولا يؤمنون ، أو لا يسمعون بها ولا يؤمنون ، فمن الجلي الواضح أن شرف ابراهيم واسماعيل وسمعتهما الفاخرة إنما اكتسباها من النبوة ، واذا كان العرب لا يؤمنون بنبوتهما فهم لا يسلّمون لهما هذا الشرف حتى يسرعوا الى قبول ما تزوّره لهم الطائفة المستعمرة ، فلا بد من أن يضاف الى حديث الاحتيال أن الجالية اليهودية أقنعتهم بصحة نبوة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام حتي وثقا بما لهما من شرف المنزلة وسمو القدر ، ورأوا أن ربط نسبهم باسماعيل يزيد في فخرهم ورفعة شأنهم

واذا كان في إمكان الجالية اليهودية أن تقنعهم بنبوة ابراهيم واسماعيل فلماذا لم تقنعهم بما هي أحرص على اقناعهم به وهو نبوة موسى عليه السلام فتكون بينها وبينهم قرابة دينية وهي أشد صلة وأدعى الى التآلف والسكينة

ولا ندري لماذا لم يعدّ المؤلف هذه الحروب العنيفة أسطورة مع قيام رواية

بجانبها تقول : إن السريانيين واليونان طردوا اليهود من بلادهم فقابلهم بنو إسماعيل بالترحيب ، وتهود منهم كثير لما رأوه في كتب اليهود القديمة من التعظيم للإله الذي اهتدى اليه الخليل (عليه السلام) لعبادته [١] »

***

قال المؤلف في ص ٤٧ « ولكن الشيء الذي لاشك فيه هو أن ظهور الاسلام وماكان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين : ديانة النصارى واليهود ، فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة ، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض ، كلها ترمي الى التوحيد ، وتعتمد على أساس واحد هو الذي يشترك فيه الديانات السماوية السامية . لكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب ، فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود »

يقول المؤلف فيما سلف : إن في القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة ، ويقول هنا : إن الخصومة بين الاسلام والوثنية قد اقتضت اثبات صلة بين الدين الجديد والديانتين القديمتين ، ثم جعل القصة مستغلة لعقد صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب . فالقصة جاءت في القرآن على وجه الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، وجاءت في القرآن لاثبات الصلة بين الدين الجديد وهو الاسلام والديانتين اليهودية والنصرانية ، وجاءت في القرآن لاثبات صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب

هكذا يقول المؤلف ! ويقول صاحب ذيل مقالة في الاسلام « ولما ظهر

(١) خلاصة تاريخ العرب لسيديو ص ٣٨ طبعة مصر ١٣٠٩

محمد رأى المصلحة في إقرارها فاقرها ، وقال للعرب : إنه إنما يدعوهم الى ملة جدهم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه »

تابع المؤلف صاحب الذيل في زعمه أن النبي ﷺ وجد أمامه هذه القصة المزورة دائرة على ألسن العرب فابتغاها وسيلة في بث الدعوة الى هذا الدين الجديد ، غير أنهما اختلفا في تصوير الغاية من تقريره لهذه القصة ، فصاحب الذيل يزعم أنه أقرها لاستمالة العرب بارائتهم أنه يدعوهم الى ملة جدهم الذي يعظمونه بقلوب لم تعرفه ، والمؤلف أراد التظاهر بانه لايمشي خلف صاحب الذيل في كل رأي فاخذ يتحسس لعله يلمس وجهاً غير وجه صاحب الذيل حتى وقع خاطره على تخيل أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بالقصة في القرآن لاستمالة أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث اشتدت الخصومة بينه وبين الوثنيين

لايهمنا كثيراً التنقيب عن مصادر الآراء ، والخوضُ في أن المؤلف اعتصرها بفكره أو تناولها على حين غفلة أو موت من أهلها ، والذي يعنينا كثيراً إنما هو نقد الآراء نفسها حتى ينجلي أمرها ويمتاز حقها من باطلها

تعرضت التوراة لذكر إسماعيل عليه السلام ولم تأت على أبوته للعرب بصراحة وإنما جاء فيها خطاباً لابراهيم عليه السلام « وأما اسماعيل فاني أجعله أمة لأنه نسلك » وجاء في حديثها عنه «وسكن في برية فاران » وفاران جبال بالحجاز ، قال المرتضى في شرح القاموس : واليها ينسب أبو الفضل بكر بن قاسم الفاراني المتوفى سنة ٢٧٧ وفرج بن سهل الفاراني المتوفى سنة ٢٣٨ . وغير العرب يقولون إنها برية أو جبل عند العقبة في جزيرة سيناء . وقد سلك جرجي زيدان مسلك التوفيق بين القولين فقال في تاريخ العرب قبل الاسلام « ويسهل تطبيق الروايتين متى علمنا أن جبال مكة أو جبال الحجاز تسمى أيضاً « فاران » فيكون المراد أن البرية التي أقام فيها

إسماعيل برية الحجاز أو أنه أقام حينًا فى سينا ثم خرج الى الحجاز وسكن هناك ونزوج [١] »

وذكرت التوراة أن إسماعيل حضر لدفن أبيه ابراهيم عليه السلام فقالت « ودفنه إسحاق وإسماعيل ابناه فى مغارة المكفيلة » وليس في هذا ما يعترض قصة هجرته ونزوله بمكة ، لأن التوراة كما قال جرجي زيدان « لم تذكر إسماعيل بعد خروجه من بيت أبيه الا عند حضوره دفنه على عادتها من الاختصار فيما يخرج عن تاريخ أمة اليهود أو دياناتها » [١]

واذا لم يوجد في المنقول ما ينفي هجرة إبراهيم وإسماعيل الى الحجاز تبينا أن المؤلف انما دخل لانكار القصة من طريق العاطفة المضادة للاسلام وحدها ، ولم يزد على أن غمرها بالانكار وادعاء أن اليهود اصطنعتها للعرب ، ولم يزد على أن اتهم صاحب الرسالة ﷺ باستغلالها واتخاذها حيلة لتأليف أهل الكتاب

فحديث المؤلف عن هذه القصة يرجع الى معنى أن اليهود اصطنعوها احتيالا على العرب ، وأن الرسول الأمين محمد بن عبد الله ﷺ أتى بها في القرآن احتيالا على اليهود ، واذا بُلي المؤلف باخراج القصة في ألوان من الحيل أفلا يعذر آخر إن قال : إن صبغ المؤلف للقصة بألوان الاحتيال نوع من الاحتيال على عقائد السذج من قراء كتابه أو طلاب دروسه في الجامعة !

أيحتال أطيب البريّة سريرة وأبهرهم حجة على اليهود بقصة خرجت من مصنع تزويرهم ! كلاّ ، إن القرآن ليدعو بالحكمة والموعظة الحسنة ، وليست القصة المزورة من الحكمة في شيء ، وليس في القصة المزورة موعظة حسنة، ومن يتلو القرآن بتدبر وينظر السيرة النبوية في مرآتها الصادقة ، يعلم أن الاسلام

---

(١) تاريخ العرب قبل الاسلام ص١٦٤

برىء من هذا السخف والهزل ، وما كان لمثل المؤلف أن يجعل سيرته أو سريرته قياسا لرسل الله الأكرمين .

نحن نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وجد من قومه الذين يشاركونه في آبائه الأقربين صدوراً مطوية على عداء ، وألسنة مبسوطة بالكيد والأذى ، ووجد من قوم لا يتصل نسبهم باسماعيل ولا بابراهيم إيمانا وطاعة وتأييداً ، فلا نستطيع أن نفهم كيف يخطر على باله أن يأتي في القرآن بقصة القرابة بين العرب واليهود احتيالا على أهل الكتاب ، وهي قرابة قديمة العهد بعيدة الاثر ، تكاد تشبه القرابة بين العرب وأكثر من في الارض حيث يتفقان في جد أعلى هو نوح عليه السلام ، وليس ببعيد من صاحب هذه الفلسفة الغريبة أن يقول : إن قصة آدم الواردة في القرآن مستغلة لعقد الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد والديانات وغير الديانات الكائنة على وجه البسيطة ، لان في القصة صلة ملموسة أو كالملموسة وهي القرابة بين العرب وسائر البشر !

***

قال المؤلف في ص ٢٧ « وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح . فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت الى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السعادة في مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية ، وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين : التجارة من جهة ، والدين من جهة أخرى »

رأى المؤلف فيما سلف أن القصة مصنوعة بيد اليهود تأليفاً للعرب يوم عقدوا معهم صلحا بعد حروب عنيفة ، ورأى هنا أن قريشا مستعدة لقبول هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح ، حيث إن نهضتها السياسية الاقتصادية تدعوها الى البحث عن أصل تاريخي قديم متصل بالاصول التاريخية الماجدة ،

وزعم أنها لم تجد مانعا من قبول هذه الأسطورة واستنبط من هذا أن القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام

فالقصة صنعها اليهود للعرب يوم حروبهم العنيفة تأليفا لهم ! والقصة صنعت قبيل الاسلام يوم قام العرب يبحثون عن أصل تاريخي قديم !

ولم يصرح المؤلف في حديث هذا الرأي بمن لقنها قريشا فلا ندري هل اصطنعها قريش بانفسهم أم اصطنعها لهم اليهود المستعمرون مساعدة لأهل دين « يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية » !

عرف المؤلف أن التاريخ طافح بالشواهد على أن لمكة بين بلاد العرب ميزة ظاهرة ، ولها في قلوب العرب حرمة بالغة ، والناس يرون أن هذه المنزلة المحترمة قد أحرزتها مكة من عهد اسماعيل وابراهيم عليهما السلام ، فبدا له أن يضع لقصه اسماعيل وابراهيم عهداً قريبا ، ورأى نفسه مضطراً الى وضع يده على شيء يزعم أنه السبب في اصطناعها ، فمكث غير بعيد وجاءك يقول : إن قريشا كانت في أول القرن السابع للمسيح على حظ من النهضة السياسية الاقتصادية ، وزعم أن قصة إسماعيل وابراهيم وليدة هذه النهضة ، ثم انطلق يتحدث عن مصدر نهضة قريش ، وانظر ماذا ترى !

* * *

قال المؤلف في ص ٢٨ « فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة . وأما الدين فهذه الكعبة التي كانت تجتمع حولها قريش ويحج اليها العرب المشركون في كل عام ، والتى أخذت تبسط على نفوس هؤلاء المشركين نوعاً من السلطان قويا ، والتى أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزا لدين قوى كانه كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية اخرى »

ندع المؤلف يسمي ذلك النوع من التجارة كيف يشاء ، وننظر فيما يذهب اليه بعدُ من أن الكعبة كانت موضع احترام العرب الوثنيين من قبل أن تصطنع لهم قصة اسماعيل وابراهيم عليهما السلام ، لانه يجعل سيادة قريش الدينية من مصادر هذه النهضة السياسية ، ويجعل النهضة السياسية باعثاً على تلفيق هذه القصة .

فاذا كان العرب المشركون يحجون الى الكعبة في كل عام ، وليس لديهم شعور بقصة إسماعيل وابراهيم ، فما هو الامر الذي بعث قلوبهم على احترام هذه البَنيَّة ؟ وما هو السائق لهم الى أن يؤمُّوا مكة في كل عام رجالا وركبانا ؟ فسنة الله في الخليقة تقتضي ألاَّ يتفق قبائل شتى على احترام بقعة وحط الرحال اليها في كل عام الا لعامل خطير يكون له هذا الاثر الكبير ، ولا بد أن يكون هذا العامل مذكورا على ألسنة تلك القبائل تتناقله أجيالهم طبقة بعد أخرى .

واذا أطلقنا البحث في الروايات المحكمة أو الأساطير الملفقة لم نجد بها سوى أن تلك الحرمة التى يحملها العرب لمكة تتصل بعهد اسماعيل وابراهيم . فمن يدعي أن لتلك الحرمة سببا آخر فعليه بيانه ، وعلينا حسابه . والمؤلف على الرغم من كونه يهاجم بهذا البحث دينا تفلّ السيوف القاطعات ولا تُفَلّ حججه ، لم يتعرض لسبب إقبال العرب على مكة بالاحترام والتعظيم ، ولم يزد على أن ذكر أن قريشا تجتمع حولها ، والعرب المشركون يحجون اليها

وإذا سلمنا أن الباعث للعرب في القديم على احترام مكة والحج اليها غير قصة اسماعيل وابراهيم ، فما هو العامل القوي الذي استطاع التأثير على عقول تلك القبائل بأسرها حتى تحولت عما كانت تتصور من وجه احترام الكعبة الى اعتقاد أنها من بناء اسماعيل وابراهيم ؟ فانقلاب قبائل من عقيدة الى أخرى

واقعة خطيرة ، وشأنها أن تتلمح ولو في الأساطير والأسمار

***

قال المؤلف في ص ٢٨ « فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ونهضة دينية وثنية . وبحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجه في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية »

قال سيديو فى تاريخ العرب[1] «كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدي الى اختلاف الكلمة ، ثم مالوا الى الوحدة السياسية لتوفر أسبابها من إغارة الحبشة عليهم بمكة واتحادهم فى الأخلاق والعوائد » ولعلك تطالب المؤلف بأثر تاريخي يشهد بأن قريشا حاولت توجيه وحدة سياسية وثنية تقاوم تدخل الامم المجاورة لها ودياناتها ، فلا تجد لديه وثيقة على هذه النهضة سوى هذه الكلمة التي رماها سيديو فى تاريخه . أما نحن فنتيقن أن العرب على اختلاف قبائلها تمقت السلطة الاجنبية وتطمح الى أبعد غاية فى الحرية ، ولكنا لم نجد في تاريخ الجاهلية ما يدل على أن قريشا أو زعماء قريش سعوا في وحدة عربية تقف في وجه السياسة الاجنبية. نعم، قرأنا في ذلك التاريخ أن حروبا شبت بين قريش وهوازن قبل البعثة المحمدية بنيف وعشرين سنة وهي المسماة بأيام الفجار ، ولعلها كانت في سبيل هذه النهضة العاملة على وحدة السياسة العربية !

***

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذا كان هذا حقا ـ ونحن نعتقد أنه حق ـ فمن المعقول جداً أن تبحث هذه المدنية الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل

---

(١) ص ٣٥

بالأصول التاريخية الماجدة التي تتحدث عنها الأساطير »

قد رأيت المؤلف كيف اقتدى بصاحب الذيل في دعوى أن القصة من صنع اليهود المستعمرين ، ثم بدا له أن يحدث طلاب الجامعة بباعث آخر على وضع القصة وهو أنها صنعت لقريش يوم نهضت نهضتها السياسية القائمة على نهضتها الاقتصادية الدينية ، وأخذت تبحث عن أصل قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة ، وقد لبس الكتمان هنا فلم ينم على من أسر الى قريش بهذه الضالة التى قاموا ينشدونها ، وقال لهم: إنكم من ذرية اسماعيل بن ابراهيم . وربما كان هذا من أسرار كتابه التي لا يفضي بها إلا الى المتعلقين بأذياله ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون

* * *

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الاسطورة التى تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم ، كما قبلت رومة قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب طراودة »

يريد المؤلف أن يقابل الجد بالهزل والحجة باللغو ، يريد من هذه الامم التي تعقل أكثر مما يعقل أن تضع قصة اليونان مع روما في وزان آيات تقوم بجانبها دلائل النبوة المتجلية في حياة أكمل الخليقة من حكمة في التشريع الى استقامة في الأعمال ، الى بلاغة في الأقوال ، الى عدل في القضاء ، الى رشد في السياسة ، الى صدق اللهجة ، الى صرامة العزم ، الى حسن السمت ، الى رونق الحياء ، الى ماجدع أنف الباطل ، الى ماقوض عروش الجبابرة ، الى ماقلب العالم رأساً على عقب ، وموجز القول أن كل حلقة في سلسلة حياة محمد صلى الله عليه وسلم معجزة ، فان أساليب دعوته ومظاهر حكمته لا يربطها بالامية وغير الأمية إلا من له الخيرة

في أن يمنح البشر مالا تعهده البشرية

هذه النبوة الساطعة ، والهداية المحفوفة بالآيات من كل ناحية هي التي خطر على بال المؤلف أن يزلزل أركانها بحكاية أسطورة يونانية !

يجعلون لروما تاريخاً خرافياً ، وتاريخاً حقيقياً ، والحقيقي يبتدىء من سنة ٧٥٣ قبل المسيح ، وقصة أنياس داخلة في دور التاريخ الخرافي ، وقال ناقدوها إنها صادرة من أرباب الخرافات والخزعبلات . وقصة اسماعيل لا يسهل على المؤلف أن يجعلها من هذا القبيل إلا اذا آنس في نفسه قوة على نقض الأساس الذي قامت عليه وهي رسالة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، وهو لا يستطيع أن يسل من هذا الأساس لبنة ما دام قلمه لا يمشي الا وقع في كبوة ، ولا يطعن الا رجع بنبوة « إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين سنسمه على الخرطوم »

* * *

قال المؤلف في ص ٢٩ « أمر هذه القصة اذن واضح . فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام لسبب ديني وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عند ما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى »

أمر الطعن في هذه القصة اذن واضح ، فهو حديث العهد ظهر قبيل كتاب « في الشعر الجاهلي » واستغله كتاب في الشعر الجاهلي لسبب اقتصادي وديني غير إسلامي ، ولم تقبله الثقافة الشرقية لسبب ديني وسياسي أيضا ، واذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل به عند ما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى

* * *

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإذن فنستطيع أن نقول ، إن الصلة بين اللغة

العربية الفصحى التي كانت تتكلم بها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة »

كنا وضعنا بين يديك أن الاختلاف بين العدنانية واللغة القحطانية لم يكن في العصر القريب من ظهور الاسلام بعيداً الى الغاية التي يخيلها اليك المؤلف ، وقلنا لك : إن هضم اللغة العدنانية للغة القحطانية بعد الاسلام بأمد غير بعيد يدل على أن الفوارق بينهما أخذت تذوب منذ عهد الجاهلية ، وهذا لا تعترضه الآثار المخطوطة باللغة المخالفة للعدنانية في نحوها وصرفها ولو دلت بتاريخها على أنها رسمت قبل الاسلام بعهد قريب ، اذ قصارى ما تدل عليه أن لغة أهل المكان المنطوي عليه ذلك الأثر ، أو اللهجة التي جرت عليها عادة الكتابة لم تتخلص من مميزاتها الشديدة ، ولا يعترضه أيضاً قول أبي عمرو بن العلاء : « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » فانه يصدق حيث يكون بين لغة حمير وأقاصي اليمن وبين لغة عرب عدنان اختلاف في بعض المفردات وشيء يسير من القواعد النحوية ، وهذا الاختلاف سماه ابن جني في كتاب الخصائص [1] بعداً ، وأثبت مع هذا البعد أنها لغة عربية فقال « ويكفي من هذا ما تعلمه من بُعد لغة حمير من لغة بني نزار » ثم قال « غير أنها لغة عربية قديمة »

* * *

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه »

.....من ...مة العربية أقوام يدور حديثهم في الجزيرة ويتناقل المؤرخون أثرا من أخبار ... كعاد وثمود وطسم وجديس وجرهم ، ولم يبق على وجه الجزيرة من

(١) ج ١ ص ٤٢٧

ينتمي الى هذه القبائل ، وقد ذكر القرآن بعضها كعاد وثمود وقال في شأنهما « وأنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » وهؤلاء يسمونهم البائدة لعدم بقاء جماعة معروفة تنتمي إليهم في البلاد العربية

ويمتد بجنوب الجزيرة قبائل يقال لها القحطانية ، وبشمالها قبائل أخرى يقال لها : العدنانية ، ووجدوا في كل من هاتين الأمتين رجالا لهم عناية بانساب القبائل فاخذوا عنهم ما يذكرونه في أصل بنى قحطان وسموهم المتعربة ، وتلقوا منهم أن هذه القبائل العدنانية تتصل باسماعيل فسموهم المستعربة ، وما تأيد من هذه الأخبار بقرآن أو بحث جديث يستند الى محسوس حل منا محل العلم ، وما كان حظه النقل عن أولئك الرواة فقط فان نافاه حس أو عقل أو سنة كونية رددناه على ناقله خاسئا ، وإن لم يناف شيئاً من هذه الأصول قصصناه عالمين بمبلغه من الظن ، ودوّناه الى أن نظفر بما نضعه في محله من أنباء هي أرجح منه وأقوى

* * *

قال المؤلف في ص ٢٩ « والنتيجة لهذا البحث كله تردنا الى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحا ، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون الى عرب اليمن الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتى كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء : إن لغتها مخالفة للغة العرب ، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغه أخرى غير لغة العربية »

قد عرفت أن المؤلف نحا بعبارة ابي عمرو بن العلا نحوا من التحريف ليجد فيها من الشاهد لرأيه مالا يجده حين يوردها على وجهها . وقلنا لك مرة بل

مرتين : إن أبا عمرو لا يريد إلا أن بينها وبين العدنانية اختلافاً ، وذلك مالا ينكره قديم أو جديد ، ولم يقل : إن لغة اليمن مخالفة للغة العربية بل سمى لغتهم عربية وقال : وما عربيتهم بعربيتنا ، وخضنا فيما يدل عليه البحث الحديث وانتهينا الى أنه لا يعترض الاعتقاد بأن فوارق اللغة القحطانية كانت حوالي القرن الاول قبل الاسلام خفيفة الى حد أن قبلت الخروج في زيّ العدنانية بعده بسهولة

هذا شأن الاختلاف بين اللغتين ، اما تشابه الشعر القحطاني والعدناني فله سبيل غير هذا السبيل ، والرأي الذي يوافق إجماع الروايات ويؤيده النظر ولا يعترضه البحث الحديث أن الشعراء في جنوب الجزيرة وشمالها أصبحوا من قبْل الاسلام ينظمون الشعر بلهجة واحدة أو متقاربة ، واليك البيان :

من الواضح الذي تستحي أن تعزوه الى كتاب أو تقيم عليه شاهداً أن لغة قريش كانت أفصح لغات العرب قاطبة ، وسبب هذا التفوق موقع سوق عكاظ وذي المجاز ومجنة من ديارهم ، اذ كانت القبائل تفد عليها في موسم الحج وتتخذ فيها معرضاً لمصنوعات القرائح ونوادي للتفاخر بالاحساب والانساب ، أو التقاذف بالوعيد والهجاء ، وهذا ما يضع لغات العرب بين يدي قريش فتلقط منها ما يستخفه السمع ويتسوغه الذوق ، ومن المعقول أن تكون هذه المحافل الأدبية أفادت لغة قريش وزادتها فصاحة على فصاحتها ، وتقدمت بها على سائر لغات العرب شوطاً بعيداً

واذا قامت في قلب الجزيرة لغة قبضت على أعنة الفصاحة ، وكان للناطقين بها مظهر من مظاهر السؤدد ، فمن سنة تقليد الأفضل والأجود أن تنزل القبائل الى محاكاة لهجة قريش ونسج الكلام على منوالها ، وأول من يسبق الى هذا الشأن ذوو الفكر المتقد والخيال الواسع والمعاني الغزيرة وهم الخطباء والشعراء

فتقارب الشعراء في اللهجة جاء من جهة محا كاتهم بالشعر أفصح لهجةوأشهرها بين القبائل وهي لغة قريش. قال أبو إسحاق الشاطبي في شرح الخلاصة [١] « فان الحجازي قد يتكلم بغير لغته وغيره يتكلم بلغته ، واذا جاز للحجازي أن يتكلم باللغة التميمية جاز للتميمي أن يتكلم باللغــة الحجازية بل التميمي بذلك أولى » ومما قال في توجيه هذه الاولوية : « ان الحجازي أفصح وانقياد غير الأفصح لموافقة الأفصح أكثر وقوعاً من العكس »

فرغبة الشعراء في أن يكون لشعرهم جولة في البلاد العربية بأسرها ، ووجود لهجة تشهد القبائل موطنها وتألفها أسماعهم وترتاح لها نفوسهم مما يحمــل هؤلاء البلغاء على أن يحتذوا في شعرهم حذو هذه اللهجة الفائقة المألوفة

فاذا قرأنا هــذه المطولات ورأينا فيها مطولة لشاعر كندي ومطولات لشعراء من ربيعة ، ولم نشعر فيهــا بشيء يشبه أن يكون اختلافا في اللهجة أو تباعداً في اللغة ، فالسبب مالوحنا اليه من أن الاختلاف في أصله يسير ، وأن هنالك ما يسوق الشعراء الى أن يتحروا بالشعر أفصح اللهجات وأكثرها وقعاً على الاسماع

ونحن نعلم أن قبائل اعتنقت الاسلام وفيها بقية من حضارة وعلم بالكتابة فلا يصح أن يبلى شعرها الذي قيل في عهد جاهليتها ، فلا بد أن ترث منه نصيباً مفروضاً ، وأن يبقى في يدها ولو الشعر الذي قرب عهده ولم يتوغل في الجاهلية أكثر من مائة سنة ، ومن هؤلاء الذين تقلدوا الاسلام ويجب أن يكونوا عارفين بلهجة شعرائهم من شهدوا يوم أصبحت العرب أمة واحدة وحين بدأت القبائل تراجع مآثر شعرائها ومفاخر أحسابها

ولا يخلو هؤلاء اليمانون العارفون بلهجة شعرائهم إما أنهم اشتركوا في هذا

---

(١) حكاه البغدادي في خزانة الادب ج ٢ ص ١٣٤

السباق وقدموا للناس أشعار سلفهم بلهجتها الاولى ، ولو فعلوا ذلك لرأينا له في التاريخ أثراً ، أو يحدثنا عنه التاريخ وإن لم يرو لنا منه قافية ، كما حدثنا عن أسد بن ناعصه المشبب بخنساء وقال إنه « كان صعب الشعر جداً وقلما يروى شعره لصعوبته[1] » وإما أن يكونوا قد طرحوا ما بأيديهم من الشعر القديم ودخلوا السباق بشعر صاغوه في لهجة قريش وعزوه الى شعرائهم الأقدمين ، ومن البعيد جداً أن يعدموا في هذا الحال من يعرفون لهجة اولئك الشعراء ويدرون الفرق بينها وبين لهجة قريش فيفسدون عليهم صنيعهم ويحثون في وجوههم الانكار بملء أفواههم ، وواقعة أدبية أو لغوية كهذه لا تمر على الناس من غير أن يضعوها في يد التاريخ وتبدو لنا ولو في شبح ضئيل

ومما يتعذر قبوله أيضا أن يضع غير اليمانين أشعاراً في لهجة قرشية ويعزوها الى القدماء من شعراء اليمن دون أن يجدوا من اليمانين أو ممن يعرف لهجة شعراء اليمانين من ينكر صنيعهم ، ويناضلهم بحجة أن هذا الشعر غير منطبق على لهجة اولئك الشعراء

وانصباب العرب في الحروب والفتوحات انما يصلح أن يكون علة لضياع الكثير أو الاكثر من شعرهم ، أما انه يذهب بأثره جملة فواقعة لا يؤمن بها الا من يكون « على حظ عظيم جداً من السذاجة »

فالمعقول أن الاختلاف بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية قبل الاسلام بعشرات من السنين لم يكن كحاله في العصور الغابرة ، وأن الشعر كان يظهر في لهجة يسير عليها شعراء القبيلتين للأسباب التى سقناها آنفا ، واذا فرض أن ينحو شاعر نحو لهجته فأيسر شيء على الرواة تغييره الى اللهجة الأدبية العامة ، وسنعود الى البحث تارة اخرى

---

(١) التهذيب للازهري مادة « نعص »

***

قال المؤلف في ص ٣٠ « ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف الى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقا قليلا ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية . نستغفرالله ! بل نحن لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن - فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله ؟ أمر ذلك يسير ، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف الى القحطانية قبل الاسلام ليس من القحطانية في شيء ، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الاسلام لأسباب مختلفة سنبينها حين نعرض لهذه الاسباب التى دعت الى انتحال الشعر الجاهلي في الاسلام »

قد جئناك بتفصيل القول في أن للشعر لغة غير لغة الكلام وأقمنا هذا الرأي على مايتفق مع الرواية المتضافر عليها في الصدر الاول ، وأومأنا الى أن البحث الحديث لايعترضه في قليل ولا كثير ، وهذا الدكتور مرغليوث يقول في صدر مقاله المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية « لانجد في المخطوطات الاثرية شيئا من الشعر بالرغم من وجود مدنية عالية »

فلا موضع لعجب المؤلف اذا لم يجد فرقًا قليلا ولا كثيرا بين شعر القحطانية وشعر العدنانية . وأما مايقوله من أنه لايجد فرقًا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن ؛ فان أراد أنه يوافق لغة القرآن في قواعد نحوها وصرفها وكثير من مفرداتها ، فذلك مالا يناقشه فيه أحد ، وسره ما كنا بصدد الحديث عنه من أن الاختلاف بين اللغتين أصبح ضئيلا ، وأن لغة الشعر والخطابة بين العرب غير اللغة المستعملة في مخاطباتهم العادية ، ولاننسى أن اللغة التى نزل بها القرآن وكان البلغاء في الجاهلية يحتذونها ، هي لغة أساسها لغة قريش ، وسائر بنائها قائم من لغات شتى

***

﴿ الشعر الجاهلي واللهجات ﴾

قال المؤلف في ص ٣١ « على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني الى الشعر الجاهلي العدناني نفسه . فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم فظل فيها الى ما بعد الاسلام أي الى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير ، ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام الا باسمين ، لاننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، لاننا ننكر أو نشك على أي تقدير شكا قويا في قيمة هذه الاسماء التى تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الانساب التي تتصل بين الشعر وبين أسماء هذه القبائل ، و نعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الاساطير منه الى العلم اليقين

يقول بعض الكاتبين في تاريخ الأدب كابن سلام الجمحي : كان الشعر في الجاهلية في ربيعة ، ثم تحول الى قيس ، ثم آل الى تميم واستقر بها

يقولون هذا وهم يريدون أن اقدم من عرفوا بالشعر الجيد كانوا في ربيعة مثل مهلهل وطرفة والمتلمس والحارث بن حلزة والأعشى ، ثم ظهر في قيس شعراء فائقون كالنابغين الذبياني والجعدي وزهير بن أبي سلمى ولبيد والحُطيئة ثم أصبح أكثر البارعين في الشعر من بني تميم الى عهد الفرزدق وجرير ، وفي شعراء تميم اوس بن حجر وعلقمة بن عبدة ومالك ومتمم ابنا نويرة

سمع المؤلف هذا الحديث فعرض لنفسه حال لم يدر هل هو انكار أو شك ، وقد توجه هذا الانكار أو الشك الى أن هناك قبيلة تسمى ربيعة واخرى تسمى قيسا وثالثة تسمى تميماً ، ثم توجه هذا الحال الذي هو انكار او شك الى قيمة الانساب التى تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل

أما الانكار او الشك في ان هناك قبائل تسمى بهذه الاسماء فلا يمكنك علاجه

اذا استطعت أن تعالج أصم ينكر أن في الاصوات مزعجا وآخر لذيذا

واما الانكار أو الشك في نسبة هؤلاء الشعراء الى هاتيك القبائل فمنشؤه أن المؤلف لايقدر عناية العرب بالمحافظة على أنسابها ويضعها بالموضع اللائق بها من البحث ، ولانريد بهذا إغلاق باب البحث في أنساب الشعراء أو غيرهم بل أعني أنه متى أجمع علماء التاريخ على ان الحارث بن حلزة - مثلا - من ربيعة ، أوأن الاعشى من قيس ، أو أن الفرزدق من تميم ، وثقنا بهذا الطريق العلمي وليس لنا أن ننكر أو ان نشك في هذه الانساب الا أن يقع في أيدينا مايحل عقدة ذلك الاجماع

أما سلسلة النسب التى تصل الشاعر باسم القبيلة فقد يحف بها من الشواهد ما يلحقها بالظنون الراجحة ، وكثير من هذا النوع ما يذكرونه على أنه رُوي وتحدث به ، فيدونونه وهم عارفون بقيمته التاريخية ، ويقرؤه الناس دون أن يضلوا به أو يضعوه في سلك العلم أو الظن القريب منه ، لانهم لايبنون عليه إرثا أو مصاهرة أو مناصرة . فان أراد المؤلف أن يتعاظم أمام طلابه في الجامعة بأنه يشك أو ينكر حيث يتيقن أهل العلم أو يتفقون ، فقد تصوَّر هذه الطائفة القليلة المستنيرة بمكان البله والغباوة

وإذا ضل عن المؤلف الطريق العلمي لمعرفة أنساب هؤلاء الشعراء فليمش اليه على الطريق الذى عرف به أن في قبائل العرب قبيلة يقال لها كندة ، وأن عبد الرحمن الاشعث هو ابن محمد الأشعث ، وأن محمد الاشعث هو ابن الاشعث ، وأن الاشعث هو ابن قيس ، وأن نسب آل الاشعث يتصل بقبيلة كندة[1] . ومن بديع منطق المؤلف أن يتماثل الطريقان الى الغاية فيرضى عن أحدهما ويسخط على الآخر ، كان إنكاره أو شكه اختيارى يستدعيه متى يشاء ، ويصرفه في الوقت

---

(١) تحدث بهذا في ص ١٣٤ - ١٣٧

الذي يريد !

***

ذكر المؤلف أن مسألة النسب لا تعنيه الآن ، وأنه سيعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن يعرض لها ، ثم قال في ص ٣١ « انما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتها قبل ظهور الاسلام »

تختلف لهجات القبائل العربية اختلافاً لا يخرجها عن أن تعد لساناً واحداً ، وأن يكون هذا اللسان ذا قوانين تجري في هذه اللهجات بأسرها

تختلف في معاني بعض الكلمات ، أو بتغاير بعض حروفها ، أو هيئتها من حركة وسكون ، أو صفتها كالامالة والتفخيم ، أو بقلبها ، أو بالزيادة فيها أو النقص منها ، وتختلف في حروف معدودة بالاعراب والبناء ، وباعمال بعض الأدوات وإهمالها .

ولا تزال هذه الوجوه من الاختلاف محفوظة في كتب اللغة والنحو ، بيد أن علماء العربية قد يعزون الكلمة أو اللهجة الى القبيلة المختصة بها ، وربما ذكروا أنها لغة من غير عزو الى قبيلة بعينها .

ولم تشتد عنايتهم بذكر اسم القبيلة عند كل كلمة ترد على وجهين أو وجوه ، لانهم أصبحوا ينظرون الى هذه اللهجات بمرآة عامة هي اللغة العربية ، فصارت تلك الحروف على اختلاف وجوهها وأحوالها مندرجة تحت اسم هذا العنوان الشامل ، ولهذا تسمعهم يجعلون للمتكلم الخيار في أن ينطق بأي حرف شاء وعلى أي وجه اتفق له ، وهو معدود في كل حال ناطقاً بالعربية . قال ابن فارس

بعد أن ذكر الوجوه التي تختلف بها لغات العرب : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة لاصحابها لكن هذا موضع اختصار وهي وإن كانت لغة قوم دون قوم فانها لما انتشرت تعاورها كلٌّ [1] » وقال ابن جنى في كتاب الخصائص « اللغات على اختلافها كلها حجة والناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطيء » وقال أبو حيان في شرح التسهيل « كل ما كان لغة لقبيلة صح القياس عليه »

فلغات العرب العدنانية تختلف على حسب الوجوه التى أومأنا اليها ، وهذا الاختلاف المعقول لا يجد فيه المؤلف دليلا أو شبه دليل على أن الشعر الجاهلي مختلق وإن ساقه هنا بتوهم أنه قائم مقام مقدمتين صادقتين لا مردَّ لهذه الدعوى عن أن تكون ولديتهما ، وقد أريناك فيما سلف نوعاً من الاسباب التي تجعل هذا الاختلاف قليل الظهور في أشعار الفصحاء ، وسيوافيك البحث بعد هذا بما يدحر هذه الشبهة عن سبيلك

***

قال المؤلف في ص ٣٢ « ولا سيما اذا صحت النظرية التى أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجة »

أتدرى ما هي نظرية العزلة التي أشار اليها آنفاً ودّ في هذا الفصل أن تصح وتستقيم له ؟ هي تلك النظرية التى رماها على أكتاف « الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي من درس الحياة العربية قبل الاسلام » وشن عليها الغارة بنكير لا هوادة فيه ، وكنا قد أمطناها عنهم ببيان ان في الشعر الجاهلي نفسه ما يدل على أنهم كانوا يتصلون بالامم المجاورة لهم بمقدار

---

(١) الصاحبي ص ٢٢

أنكر المؤلف نظرية العزلة العربية حين رآها تعترض ما أراده من أن للجاهليين اتصالا بالعالم الخارجي ! وودّ في هـذا الفصل أن تستقيم له ، لانها تؤيد نظرية عدم التقارب بين لغات القبائل العربية !

ولعله يعود فيقول : إنما أنـكر اعتزال العرب للأمم الأخرى ، وأما حالهم فيما بينهم فالتقاطع والتباعد ، ويلزمه على هذا التأويل أن يكون العرب الواقفون على سياسات الأمم الاجنبية إنما هم النازلون باطراف الجزيرة ، لان القبائل النازلة في أحشاء الجزيرة لا يمكنها أن تتصل بالفرس والروم والحبشة ومصر الا أن تجوس خلال من يجاورها أو يجيء على طريقها من القبائل الأخرى

وليس بمستبعد على مثل المؤلف أن يقول لك في صراحة وعجل : إن تلك القبائل كانت على مدنية شائقة ، وكانت تمتطي طيارات تمخر بها في الجو حتى تتصل بالامم الاجنبية ولا تلق في سبيلها شخصاً من قبيـلة أخرى عربية ، تفعل ذلك حذراً من أن تتقارب لهجاتها ويتماثل شعرها !

* * *

قال المؤلف في ص٣٢ « فاذا صح هذا كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الـكلام وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة ، ولـكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي »

هذه الشبهة علقت بذهن المؤلف فيما علق من مقال مرغليوث ، وهي مطرودة بنظرية وجود لغة أدبية يحتذيها الشعراء على اختلاف قبائلهم منذ عهد الجاهلية ، وهذا لا يقوله أنصار القديم وحدهم ، بل يقوله كثير ممن هم أخلص لمذهب الجديد

وأعرق فيه من المؤلف ، فهذا البستاني يقول في دائرة معارفه [١] « وكان أشد الخلاف بين أهل نجد والحجاز وأهل اليمن الحميريين ، وكانوا كلهم مولعين بقول الشعر ، وأرادوا أن تبقى الاتصالية في الاخبار والاحوال بين قبائلهم على اختلافها ، ولم يكن لهم كتب يدونون فيها الوقائع بحيث يفهمها الجميع فاجمع الشعراء على أن ينظموا شعرهم بألفاظ فصيحة مشهورة شائعة بين كل القبائل ، وبذلك اشتركت ألفاظ اللغة العربية وشاعت بمنطوق واحد وتقررت من الجميع »

وهذا سيديو يقول في خلاصة تاريخ العرب [٢] « كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدى الى اختلاف الكلمة ثم مالوا الى الوحدة السياسية ... ورأوا الاشعار وسيلة لا نتشار فخارهم في بحيث جزيرة العرب وسبيلا لوصول أعمالهم العجيبة ومآثرهم الى ذراريهم فأحيوها وعكفوا عليها ، لكن كلام مؤلفي نجد والحجاز لم يفهمه مؤلفو اليمن ، بل لم تتفق قبائل بلد واحد على لغة واحدة ، إلا أن شعراء العرب الموكول اليهم اختراع لغة أعم من تلك اللغات رُويت أشعارهم في كل جهة فتعينت الالفاظ المعدة للدلالة على الافكار والتصورات ، فان العشائر المستعملة للعبارات المختلفة للدلالة على فكرة واحدة متى سمعت قول الشاعر اختارته في ذلك الموضوع وفهمت مع ذلك فوائد التمدن ، فلذا قابلت الامة العربية هذه الابتكارات العقلية بالاعتبار ، وأنشأوا في عكاظ والمجنة وذي المجاز للمفاخرة بالشعر مجالس حافلة خالية من التحكم على النفوس »

وقال الدكتور « تشارلس ليال » في مقدمة المفضليات بعد أن أمتع الرد على مرغليوث : « إنه مما لاشك فيه أنه وجد بجزيرة العرب قديماً كما يوجد اليوم في كثير من أنحاء الجزيرة لهجات وفروق عظيمة ، ولكننا نرى فرق اللهجات في لغة الشعر قليلاً ـ الا في أشعار طيء ـ ومعناه أن لغة الشعر في أنحاء الجزيرة

---

(١) ج ١٠ مادة « شعر » (٢) ص ٣٦

صارت واحدة ، ومجموعة لغات الشعر الجاهلي وكثرة المترادفات العظيمة إنما وجدت في الشعر بامتصاص تدريجي ، وبذلك نشأت لغة شعرية هضمت لهجات القبائل المختلفة . ولا محالة أن هذا يستغرق زمناً يكون المشتغلون فيه لوضع هذه اللغة الشعرية وأوزانها في أقصى ما يمكن من العزم والنشاط » ثم قال « ويظهر لنا أن هنالك أثراً من الصحة للرواية القائلة بأن سوقاً سنوية كانت تعقد في الأشهر الحرم بجوار مكة ويتنافس فيها الشعراء بمآثر الفصاحة ، وأن مثل هذه المجتمعات والاسواق هي المدرسة التى رقت الشعر وأسلوبه وأحكمت قواعده »

وفي دائرة المعارف الاسلامية الانكليزية « تتساءل كيف أمكن الشعراء وأكثرهم أميون أن يوجدوا لغة أدبية واحدة ، فعلوا ذلك رغبة منهم في انتشار أشعارهم بين جميع القبائل ، وهم إما أن يكونوا قد استعملوا كلمات وجدت في جميع لهجات القبائل بسبب الصلات التجارية بين القبائل المختلفة فأتى الشعراء وهذبوها ، وإما أنهم اختاروا بعض لهجات خاصة فأصبحت هـذه اللهجة لغة الشعر » وفيها « كان جميع شمال جزيرة العرب في أوائل القرن الخامس للميلاد لهم لغة واحدة وهي لغة الشعر ، ويمكننا القول بأنها نشأت تدريجياً بمناسبات واختلاطات بين القبائل المختلفة مثل هجرة القبائل في طلب المرعى ، وحجهم السنوي الى أماكنهم المقدسة أمثال مكة وعكاظ ، ويظهر أن هذه اللغة استقت من لهجات كثيرة »

وقد أخذ « أدور براونلشر » في رد هـذه الشبهة على مرغليوث بتسليم أن لغة الجنوب مخالفة للغة العربية ، وذهب الى أن اللغة الأدبيـة وحدت لهجات القبائل الشمالية ، ولم يمنع مع هـذا أن ينظم أناس من القحطانيين أشعارا بهذه اللغة لان كثيراً منهم يتكلمون باللغتين ، فقال « إن اختلاف الشعر العربي عن

نصوص المخطوطات الموجودة في جنوب بلاد العرب لا يدل الا على أمر واحد وهو أن سكان هذه الممالك الجنوبية لا نصيب لهم في صنع الشعر العربي ، على أن هذا لا ينفي اشتراك بعض أشخاص منهم في وضع الشعر لان كثيرا من سكان جنوب بلاد العرب كانوا يتكلمون باللغتين قبل أن يظهر عامل التوحيد الاسلامي بأزمان عظيمة » ثم قال « إن اختلاف لغة جنوب بلاد العرب عن لغة الشماليين ليست بالأمر المستغرب ، ولا سيما إذا علمنا أن لغة الجنوب ليست بلهجة عربية بل هي لهجة سامية ، بينما لهجات العربية الشمالية المختلفة أمكن توحيدها في لغة أدبية راقية »

فهؤلاء الباحثون المتمرنون على منهج ديكارت قد قرروا نظرية وجود لغة أدبية زمن الجاهلية ، إلا أن من هؤلاء من يجعلها للعرب قاطبة عدنانية وقحطانية ، ومنهم من يجعلها للقبائل العدنانية ، ولا يمنع مع هذا أن ينظم بعض القحطانيين في هذه اللغة أشعاراً حيث إن فيهم من هو قائم على اللغتين . وعلى أي حال لا يستقيم لأحد أن ينكر شعراً يعزى لقيسي أو رَبعي أو كِندي لمجرد ما يوجد بين لغات هذه القبائل أو لهجاتها من اختلاف

٭ ٭ ٭

ذكر المؤلف المطولات أو المعلقات وأصحابها وقال في ص٣٣ « تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافا في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام . البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والالفاظ مستعملة في معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين والمذهب الشعري هو هو »

لا يشعر القاريء في هذه المطولات بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة لان للشعر والخطابة منذ عهد الجاهلية واسعة النطاق بعيدة ما بين الاطراف

وليس كل ما تسمعه فيما يصوغه الفصحاء من شعر أو نثر هو لغة قبيلة واحدة ، بل هو مستخلص من لغات شتى ، وفي هذه اللغة الضاربة في نواحي الجزيرة يميناً ويساراً نزل القرآن وتفقهت فيه سائر القبائل حتى القحطانية من غير أن يحتاجوا في فهمه الى ترجمان ، ومن يسمى هذه اللغات المهذبة لغة قريش فلأن لغة قريش كانت المبدأ الذي شبت عليه هذه اللغة وأخذت تجتني من لغات القبائل ما يخف وقعه على السمع والذوق واللسان ، فأنت اذا قرأت قصيدة من هذه المطولات قد تمر على كثير من لهجات القبائل ولكنك لا تشعر بها لانها أصبحت بفضل هذه اللغة سائرة في شعر كندة وربيعة وقيس وتميم كسيرها في شعر قريش

ومن آثار وحدة اللغة الأدبية هذه المترادفات الفائقة كثرة ، وهذه الكلمات التي تنقلها من معنى الى معنى أو معان ، وهذه الالفاظ التي يحق لك أن تنطق بها في هيئات متعددة ، وقد تكون هذه الاوزان الشعرية متفرقة في لهجات القبائل ووقع اختيار الفصحاء عليها وأخذوا ينسجون في النظم على مثالها ، فلا عجب أن تظهر هذه المطولات في لهجة متماثلة وأوزان متشابهة وأن تكون ألفاظها مستعملة في معانيها كما نجدها عند شعراء المسلمين

***

قال المؤلف في ص ٣٣ « كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : اما أن نؤمن بانه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامى ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها حملا بعد الاسلام . ونحن الى الثانية أميل منا الى الاولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان

حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث »

لتختلف اللغات ، لتتباين اللهجات ، ليكن البعد بين اللغات واللهجات مثل ما بين مطلع الشمس ومغربها ، ليقم على اختلافها سبعون برهانا ، لتكن براهينها أجلى من الشمس في رونق الضحى . والذي لا يهتدي المؤلف الى نفيه سبيلا هو قيام لغة أدبية باسطة أشعتها في كل ناحية ، ولا سيما بعد أن كانت قدومه القاسية إحدى الضاربات في أساس نظرية العزلة العربية

أما ما يدعيه من أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما ، فناشيء من قلة خبرته بحقيقة نوع يسمى المترادف ، وآخر يسمى المشترك ، وثالث يستعمل على وجهين أو وجوه ، والالفاظ المترادفة والمشتركة وذات الوجوه المتعددة موجودة في الشعر الجاهلي ، وهي من تأثير اختلاف القبائل ولغاتها ، لان « العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم ، بل كانوا على اتصال قوي » و « لم يكن العرب كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين » و « إذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة وقوة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها فما أخلقهم أن يكونوا » على اتصال فيما بينهم وأن تتربى على ألسنتهم لغة ينطق بها فصحاؤهم اذا ألقوا خطبة أو نظموا شعراً

* * *

قال المؤلف في ص ٣٣ « وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً »

ثم قال « ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء كانت حركات بنية أو حركات إعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء في نصب « الطير » في الآية « ياجبال أوبي معه والطير » أو رفعها ، ولا الى اختلافهم في ضم الفاء أو كسرها في الآية « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية « وقالوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو المعلوم في الآية « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا اتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن »

الكتاب عنوانه « في الشعر الجاهلي » ولكن مؤلفه أولع كثيراً بوثبات فجائية يتمم بها على الطعن في القرآن ، فيضاهي قول الذين تساقطوا على عدائه والصد عن سبيله من قبل . هل من أدب الدرس أن يسوق المعلم بنفسه مسألة لم يضطره البحث الى ذكرها ثم يقول لطلابه : تلك مسألة معضلة نعرض لها من بعد ! وهل يليق بذي علم يؤلف في الشعر الجاهلي أن يكب على كتب الدعاة الى غير الاسلام وينبشها ليستخرج من شبهها ما يلصقه بأذهان هذه الناشئة قبل أن تشتد في الدفاع عن الحقائق قناتها .

إنك لتجد اولئك الدعاة يتوسلون باختلاف القراءات الى قذف القرآن بالاختلاف أو التحريف ، وكذلك فعل المؤلف حيث نقر في القراءات ولم يبال أن تكون شاذة ، والتقط منها بعض آيات بدا له أن في اختلاف قراءتها ما يلبس حقائق الاسلام بالريبة ، فأوردها في نسق ورماها بالأعضال ، وما هي بمعضلة على أحد ، ولكن المؤلف يعجب بالشبهة أكثر من الحجة ، ويؤثر لهو الحديث على الحكمة ، والمسألة بحثها العلماء وقرروها على وجه خالص من كل شائبة ، وهو اذا

عرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج لا يقول فيها الا كما قال في الشعر الجاهلي .
وأنتم تعلمون أنه لم يزد على أن نهب واضطرب ، ثم افتخر وهجا

جاء في السنة الصحيحة ما يثبت تعدد القرآآت لعهد النبي صلى الله عليه وسلم ويشهد بان تلك الوجوه كانت تتلقى بطريق الرواية عنه ، ومن هذه الدلائل حديث الجامع الصحيح للامام البخاري عن عمر بن الخطاب قال « سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستمعت لقراءته فاذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت : من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال : أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : كذبت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت به أقوده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها ، فقال صلى الله عليه وسلم « أرسله »، اقرأ ياهشام ، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ ، فقال صلى الله عليه وسلم « كذلك أنزلت » ثم قال « اقرأ ياعمر » فقرأت القراءة التي أقرأني ، فقال صلى الله عليه وسلم « كذلك أنزلت » . ثم قال « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » وفي الجامع الصحيح للامام البخارى أيضاً « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » .

فالحديث ناطق بتعدد القراءات وصريح في أن هذه القراءات المختلفة متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم وموقوفة على السماع . وليس في هذا ما يعثر في قانون المنطق ، أو يضايق العقل في شبر من مجاله الفسيح ، وهل يصعب على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يفهم أن أحد اولئك الملائكة نزل على أحد هؤلاء الرسل بكتاب من تلك الكتب وبلغه بعض آياته على وجهين أو وجوه

مختلفة في أوقات متعددة ؛ و اختلاف القراءات على نوعين :

(أولهما) اختلاف القراءتين في اللفظ مع اتفاقهما في المعنى ، ومن هذا النوع ما يرجع الى اختلاف اللغات كقراءتي « اهدنا الصراط » بالصاد و « السراط » بالسين ، الى ما يشاكل هذا من نحو الاظهار والادغام والمد والقصر وتحقيق الهمز وتخفيفه . والحكمة في هذا تيسير تلاوته على ذوي لغات مختلفة « فلو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلا وناشئا وكهلا ، اشتد ذلك عليه وعظمت المحنة فيه ، ثم لم يمكنه ذلك الا بعد رياضة للنفس طويلة ، وتذليل للسان وقطع للعادة ، فأراد الله عز وجل بلطفه ورحمته أن يجعل لهم متسعاً في اللغات ومتصرفاً في الحركات »[1]

ومن هذا النوع مالا تختلف فيه اللغات وانما هما وجهان أو هي وجوه تجري في الفصيح من الكلام نحو « وما عملت أيديهم » و « ما عملته أيديهم » وهذا النوع وارد على سنة العرب من صرف عنايتها الى المعاني ونظرها الى الألفاظ نظر الوسائل فلا ترى بأساً في إيراد اللفظ على وجهين أو وجوه مادام المعنى الذي يقصد بالخطاب باقياً في نظمه ومأخوذاً من جميع أطرافه ، وفي هذا توسعة على القارىء وعدم قصره على حرف ، ولا سيما حيث كان محجوراً عليه أن يغير الكلمة عن القرآن ويحيد بها عن وجهها المسموع[2]

(ثانيهما) اختلاف في اللفظ والمعنى مع صحة المعنيين كليهما ، وحكمة هذا أن تكون الآية بمنزلة آيتين وردتا لافادة المعنيين جميعا ، كاختلاف قراءتي « مالك يوم الدين » بالألف و « ملك يوم الدين » بغير ألف ، فقد أفادت احدى

---

(١) مشكل القرآن لابن قتيبة

(٢) من أثر تعدد القراءات حفظ كثير من طرق البيان وضروب اللهجات وان لم يكن القصد من القرآن تعليم اللغة وتقرير أساليب خطابها وفنون بيانها

القراءتين أن الله مالك يوم الدين يتصرف فيه كيف شاء ، وأفادت الأخرى انه ملكه الذي يحكم فيه بما يريد

اما اختلاف اللفظ والمعنى مع تضاد المعنيين فهذا لا أثر له في القرآن ، قال أبو محمد بن قُتيبة في مشكل القرآن : الاختلاف نوعان : اختلاف تغاير واختلاف تضاد ، فاختلاف التضاد لايجوز ، ولستَ واجده بحمد الله في شيء من كتاب الله ، واختلاف التغاير جائز . ثم ضرب لهذا النوع من الاختلاف أمثلة من الآيات ، وأتى في بيان جوازه على ناحية أن كلا من المعنيين صحيح ، وأن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة ، ولا جرم أن يكون هذا الاختلاف فنّاً من فنون الايجاز الذي يسلكه القرآن في إرشاده وتعليمه

والآيات التى سردها المؤلف ، منها ما يرجع الى اختلاف اللغات كآية « وقالوا حجراً محجورا » ومنها مايفيد معنيين كل منهما مستقيم كآية « من أنفسكم » ومنها ما جاء على وجهين كل منهما فصيحٌ عربيةً كآية « ياجبال أوّبي معه والطير » أما آية « غلبت الروم » فنكتفي في الجواب عنها بان قراءتها بالبناء للمعلوم شاذة ، والشاذ ليس بقرآن ، وما علينا إلاّ يكون له معنى مستقيم

***

قال المؤلف في ص ٣٤ « إنما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيغه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم ، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل . فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في

أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام »

كل نوع من اختلاف القراءات الثابتة يقبله العقل ويسيغه النقل، وقد أريناك أن مالا يقبله العقل وهو اختلاف القراءتين المؤدي الى تنافي المعنيين ، غير موجود في القرآن ، ولا يستطيع المؤلف وشركاؤه أن يظفروا له بمثل (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا) وأما ما يقوله من أن لهذه اللهجات أثرها الطبيعي اللازم في أوزان الشعر وتقاطيعه وقوافيه فقتضى اتقان البحث أن يضرب مُثلامن هذه اللهجات وترى طلابه بالجامعة كيف لانجد في هذه الأوزان والقوافي مايصلح لأن يكون مظهراً لآثارها الطبيعية

* * *

قال المؤلف في ص ٣٤ « ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات »

لايستطيع المؤلف أن يفهم كيف استقامت هذه الأوزان لقبائل العرب كلها مع تباين لغاتهم واختلاف لهجاتهم ! وهذه الشبهة من فصيلة شبهة مرغليوث التى أوردها في مقالة انكار الشعر الجاهلي بقوله « إن أول من وضع هذه الاوزان الشعرية وادعى أنه انتزعها من أشعار القبائل العربية الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ وقد قام أحد معاصريه وألف كتاباً أبطل به عمل الخليل »[١] وقد تعرض « أدور براونلش » في رده على مرغليوث لهذه الشبهة فقال « وما ذكره مرغليوث من أن بعضهم نقض على الخليل صنعه في أوزان الشعر ، فانا بمراجعة كتاب الارشاد نجد الذي ألف في النقض على الخليل لم يجد من العلماء قبولا أو في الاقل لم يجد قبولا من ياقوت وابن درستويه اللذين عداه « برزخا» كاذبا

(١) الارشاد (معجم الادباء) ج ٢ ص ٣٦٦

وبهذا سقطت شبهة مرغليوث كان لم تكن »

أما شبهة المؤلف التي هي أخت شبهة مرغليوث أو ابنة عمها فتزاح من ساحة هذا البحث بأن الأوزان التي دونها الخليل ليست بالعدد القليل حتى يستبعد أن تكون أشعار هذه القبائل دائرة عليها ، فالخليل جعل أصولها خمسة عشر وزناً ، وهي الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والخفيف والمنسرح والسريع والمضارع والمقتضب والمجتث والمتقارب . وزاد عليها الاخفش وزناً آخر يسمونه المتدارك أو الخبب .

فالمجموع ستة عشر وزناً ، واذا لاحظت مايذكرونه على أنه فروع لهذه الاصول مما يسمونه مجزوءا ومشطورا ومنهوكا ، ثم ما يدخلها من علل وزحافات جائزة أو مستحسنة ، أرتفع حسابها الى حالا يضيق عن أي لغة أو لهجة عربية .

☆☆☆

قال المؤلف في ص ٣٥ « واذا لم يكن نظم القرآن وهو ليس شعراً ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الاداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ، وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي ، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟ »

إن كان المؤلف يكتب لأولى الألباب فأولو الألباب لاينزلون الى فهم ما يقوله إلا أن يأتي الى الفوارق بين لهجات العرب ويريهم كيف يأبى بعض هذه اللهجات أن يفرغ في الأوزان التي استقرأها الخليل . والفوارق التي ذكرها في القراءات مما تحتمله هذه الأوزان جميعا ، فان أراد فوارق غيرها

واعتذر بأنه لا يعرفها ، فخير له ان يكتم هذا البحث حتى يقف عليها وتكون ملموسة له أو كالملموسة ثم يتحدث بها على بينة ويجد يومئذ من أولى الأبصار سامعًا وظهيرا

* * *

أورد المؤلف سؤالا ملخصه : أن اللهجات استمرت قائمة بعد القرآن ، وفى هذا العهد كانت القبائل تتعاطى الشعر ، واذا استقامت لهم أوزانه مع اختلاف اللهجات بعد الاسلام فما الذي يمنع من ان تستقيم لهم فى العصر الجاهلى ؟ ثم قال كالمجيب عن هذا السؤال في ص ٣٥ « ولست أنكر ان اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام ، ولست انكر ان الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هـذا الاختلاف . ولـكني أظن أنك تنسى شيئًا يحسن ألاّ تنساه ، وهو أن القبائل بعـد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت في الادب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغـة عامة واحدة وهي لغة قريش فليس غريباً ان تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام . لم يكن التميمي او القيسي حين يقول الشعر في الاسلام يقوله بلغة تميم او قيس ولهجتها »

قال المؤلف فيما سلف [1] : « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة » وقال هنا « إن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة هي لغة قريش » والخبير بحقائق الاسلام يعرف أن القرآن أو الاسلام لم يفرض على العرب لغة واحدة ، واختلاف القراآت القائم على اختلاف اللهجات شاهد صدق على أن الاسلام لم يكلف القبائل بترك لهجاتها ولم يحملها على لغة « النبي وعشيرته من قريش »

(١) ص ٣٣ .

والواقع ان الوحدة العربيـة التي استحكمت حلقاتها بهداية الاسلام ، وكون أكثر القائمين بالدعوة الى هـذه الهداية والممثلين لسياستها ينطقون باللغة التي نزل بها القرآن ، وكون القرآن اصبح متلواً بكل لسان ، هذه الاسباب الثلاثة ذهبت بجانب عظيم من اختلاف اللهجات واصبحت اللغة الجارية على ألسنة العرب تقارب لهجة القرآن ، فان أراد المؤلف بفرض القرآن وفرض الاسلام هذا المعنى ، وأغضينا عن هذا التعبير الذي يوهم طلاب الجامعة أن الاسلام يفرض على الناس لغة واحدة ، كان معنى جوابه أنه وجد سبب طبيعي لتوحيد تلك اللهجات أو تقاربها وهو واقعة الاسلام

ونحن نعرف ما للاسلام من تأثير في تقارب اللهجات ، وهذا لا يمنع من أن يكون سبب آخر طبيعي قد وجد قبل ظهور الاسلام فساق ذوي العقول المتجه من هذه القبائل الى أن يشتركوا في لغة يصوغون فيها الأشعار والخطب مسجعة أو مرسلة ، وقد ذكرناك بسبب يصح أن يكون السائق الى هذه اللغة الأدبية ، وهو فصاحة لسان قريش ، وتلك المجامع التى كانت تنعقد حوالي مـكة وتؤمهـا القبائل للتفاخر بالاحساب أو التنافس في حلبة البيان

* * *

ضرب المؤلف لذلك الجواب ثلاثة مُثُل :

(أولها) أن الدوريين كانت لهم لهجة وأوزان دورية ، ولما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة عدلوا عن لهجتهم وأوزانهم الى اصطناع اللهجة والأوزان اليونانية والنثر الاتيكي

(ثانيها) أن لـكل إقليم في فرنسا لغة ذات قوام خاص ، ومع ذلك فأهل

الاقليم اذا أرادوا أن يظهروا آثارا أدبية يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية

(ثالثها) أن في مصر لهجات وأوزانا مختلفة ، ومع هذا فان من ينظم الشعر الأدبي ويكتب النثر الأدبي يعدل عن لهجته الاقليمية الى هذه اللغة لغة قريش ولهجتها . وقد أخذت المؤلف عند ضرب هذا المثل نشوة فاتح البلاد بعد حروب عنيفة فافتتحه بقوله ، في ص ٣٧ « وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلا آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ، لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب »

لندع البحث في هذه الجملة من جهة صلتها بنفس كاتبها ودلالتها على ازدهائه بما يسميه رأيا له وإن كان مطروحا في كل سبيل ، ولا يحتاج الأحداث في فهمه الى تلقين ، وانما نعرض لبحثها من حيث صلتها بالمثل الذي ألقاها في صدره ، فان إهمال نقدها من هذا الوجه « قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لانهم لم يتعودوا مثله من » الناقدين للحديث الذي يتغنى صاحبه بمديحه قبل أن يصل الى آذان قرائه

هل من أحد يقرأ أو يستمع الى من يقرأ ، لا يدري أن اللهجة التى يقال فيها الشعر وتؤلف فيها الكتب غير اللهجة التى يتحاور بها الناس في شؤونهم الخاصة أو العامة ! ومن ذا الذي يقرأ أو يسمع مقالا أو اعلانا في هذه الصحف السيارة ، أو قصيدة لاحد أدباء العصر فلا يفرق بين لهجتها واللهجة التى يتحدث بها السوقة أو ينظم بها بعض الأميين ما يسمونه « زجلا »

فان قال المؤلف : إنهم يدركون هذا الفرق ولكنهم لا يستطيعون كما أستطيع ضربه مثلا لحال العربية الفصحى مع بقية اللهجات بعد ظهور الاسلام ، قلنا : إن ربط حال اللغة الفصحى في هذا العصر بحالها يوم ساد الاسلام ، قد

يحفل به الأطفال الذين لم يأخذوا في أذهانهم غير البديهيات ، أما الذين يدرسون الأدب العربي فلا أحسبهم يحفلون به فضلا عن أن يدهشوا له ، فقد جالوا في نتائج عقول راقية ، وألفوا من الآراء المستنبطة بحكمة وروية مالا يبقى لأمثال هذا الحديث في أعينهم قيمة ولا خطراً

ولعل المؤلف رأى بعض طلابه في الجامعة العتيقة يقابلون ما كان من نوع هذا الحديث بالتصدية ، فتخيل أن كل من يسمع حديثاً كهذا تقع به الدهشة على وجه الأرض أنى كان قائما ، ولم يستطع أن يكتم هذا الخيال فقال « أضرب مثلا آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » !

وهذا الحديث المدهش ـ على سذاجته وعدم توقف استنباطه على قريحة جيدة ـ قد وقع الى أذن المؤلف ما يشابهه يوم تلي عليه مقال الدكتور مرغليوث المنشور في مجلة الجمعيـة الاسيوية حيث يقول « نسلم أن سطوة الاسلام أرغمت قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقديمه مثالا أدبياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، ولهذا نظائر فان فتوحات رومة عملت بايطاليا وبلاد الغول وإسبانيا مثل ذلك ، ولكن من الصعب قبول فكرة أن يكون قبل هذا العامل الحيوي لغـة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات وتشمل جميع الجزيرة »

* * *

قال المؤلف في ص ٣٨ « فالمسألة اذن هي أن نعـلم : أسادت لغـة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ اما نحن فنتوسط ونقول : انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسيادة الاجنبية

التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربيـة ولـكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تـكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز »

يعترف المؤلف بأن لسان قريش أحرز سيادة لعهد الجاهلية ثم يزعم أن هذه السيادة لم تمتد في عصر الجاهلية الا قليلا عبّرعنه بقبيل الاسلام،وقد شعر بان القدر لطور من أطوار الامم يحتاج الى بيان بدئه وأصل نشأته ، فذكر أن مبدأ تلك السيادة الحين الذي عظم فيه شأن قريش وأخذت مكة تستحيل فيه الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية

متى أخذت قريش في نهضة عربية ترمي الى مقاومة السياسة الاجنبية ؟

حدثنا التاريخ أن أحد ملوك الحبشة باليمن خرج بجيش قبل البعثة النبوية بنحو أربعين سنة وأقبل يشق البلاد العربيـة حتى نزل بالحرم ليهدم البيت الحرام، ولولا حماية الله لأصبحت الـكعبة خاوية على عروشهـا

حدثنا التاريخ أن حرباً وقعت بين الفرس وبعض القبائل العربية في صدر البعثة النبوية وهي المسماة بيوم ذي قار ، ولم نتلمح من خلال هذه الواقعة أو من ورائها صلة بين تلك القبائل وهؤلاء القائمين بنهضة سياسية عربية

فان كان المؤلف لا يصدق بخبر هذا اليوم ، فليأتنا بحديث أوثق منـه سندا يشهد بان قريشاً قامت قبيل الاسلام بحركة ترمي الى وحدة عربيـة سياسية

لا نطالبه باثبات أن قريشاً دخلت أو اشتركت في حرب مع أمة أجنبية ، ولا نطالبه باثبات أنها كانت تأتي الى مثل « أولئك الذين قاموا يجادلون النبي صلى الله عليه وسلم بقوة الجدال والقـدرة على الخصام والشدة في المحـاورة » وترسل منهم وفوداً يطوفون في البلاد ويعقدون بين هذه القبائل وحدة سياسية عربية . بل نطالبه بأيسر من هذا كله ، وهو أن هذه القبـائل كانت تحج البيت الحرام في كل عام ويتسابق شعراؤها وخطباؤهـا في حلبة البيان ، فهل يستطيع أن يأتينا ببيت

من قصيدة أو فقرة من خطبة قام بها قرشي أو غير قرشي يدعو بها الى « وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية » ؟

ولعل المؤلف لايجد في تاريخ العرب قبل الاسلام سوى أن لمكة حرمة وللغة قريش فضل فصاحة ، فمن اعترف للسان قريش بسيادة في الجاهلية وأراد أن يضع مبدأ لهذه السيادة ، فليبحث عن منشأ تلك الحرمة ، ثم ليبحث عن العصر الذي أخذت فيه لغة قريش زخرفها ، فان هو اهتدى الى ذينك الأمرين سبيلا ، أمكنه تقدير زمن تلك السيادة تقديراً يتلقاه جهبذة التاريخ بارتياح

***

قال المؤلف في ص ٣٨ « ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل الى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً ، وان كان أنصار القديم سيجدون شيئاً من العسر والمشقة ، لانهم لم يتعودوا هذه الريبة في البحث العلمي ، وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على الفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى انك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي انما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقد الثوب على قدر لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولا وسعة ، اذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الاشياء وان هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله . انما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا أليس يمكن أن لا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وانما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه

أصحابه بياض الايام وسواد الليالي »

كانت سوق الأدب في البلاد العربية قائمة ، وبضاعة الشعر نافقة . قرائح ترسل اللطائف نظما ، وقلوب سرعان ما تحيط به حفظا . ويساعد القرائح على ما تصدر من الشعر ، والقلوب على ما تعي من بدائعه أن ليس هناك علوم كثيرة وفنون شتى ، تتجاذب القرائح ويذهب كل منها بنصيب من الفكر ، أو يحوز ناحية من القلب - فعلى الباحث في تاريخ الادب أن يدرس حال العرب كأنه يعيش بين ظهرانيهم ، ولا يتسرع الى انكار أن تصدر ربيعة أو قيس أو تميم من الشعر في عصر أكثر مما تصدر الشام أو مصر أو العراق في مثله .

على أن اقامة الشاهد في تفسير القرآن غير موقوف على الشعر الجاهلي بل يتناوله العلماء من شعر من نشأوا في الاسلام كالفرزدق وجرير والاخطل وعمر ابن أبي ربيعة . ومن التفت في تاريخ الادب يميناً وشمالا ونظر الى كثرة من نبت في البلاد العربية من الشعراء جاهلية واسلاما ، عجب لفقدهم الشاهد لكلمة غريبة في القرآن أو وجه من وجوه اعرابه أشدّ من عجبه لوقوع يدهم عليه كلما تقبوا عنه ، فمن النظر الخاسىء أن نحكم على هذه الشواهد بالاصطناع وندخل الى الحكم عليها من باب موازنتها للمستشهد عليه بزعم أن هذه الموازنة منافية لطبيعة الاشياء

فاذا كان القرآن وارداً بلسان عربي مبين ، وكانت المواضع التي يحتاج في بيانها الى الشاهد معدودة ، وكان الشعر العربي في ثروة طائلة ، أفيصدق أحد أن سوق بيت يطابق المعنى المستشهد عليه مناف لطبيعة الأشياء !

والصواب أن نذهب في نقد هذه الشواهد من نواح غير هذه الناحية ، كجهة النظر في حال الراوي ، أو جهة الذوق الذى تقلب في فنون الشعر وعرف طرز كل عصر ونزعة كل شاعر

ونحن لا ننكر أن يكون فيما يساق للاستشهاد على تفسير القرآن شعر مختلق

ينبه عليه أهل الدراية بفن الادب من قبل ، أو ينقده مؤرخ أو أديب مطبوع من أهل هذا العصر ، والذي لا يقبله الراسخون في العلم أن يطرح هذا الشعر الذي يدخل في تفسير آية أو حديث لمجرد الدقة في الموازنة بينه وبين الآية أو الحديث

يعلم الذين يدرسون التفسير والحديث بحق أن ما يستشهد به في هذين العلمين ليس بالكثير الذي لو ثبت اصطناعه صحت دعوى أن هذا الشعر الذي ينسب الى الجاهلية ليس منهم في شيء ، فهذا تفسير الكشاف الذى يعد من أكثر التفاسير حملا للشواهد اللغوية انما يحتوي نحو الف بيت ، وفي هذه الشواهد كثير من أشعار المخضرمين كحسان ولبيد والنابغة الجعدي ، والاسلاميين كرؤبة والفرزدق وجرير والعجاج وذي الرمة وابي تمام وأبي الطيب والمعري وغيرهم

ثم ان كثيراً من الشواهد المعزوة للجاهلية تجدها فى هذه المطولات التى يستحي المؤلف أن يقول: انها اصطنعت لاجل أن ينتزع منها شاهد على القرآن أو الحديث وما لم يكن من هذه المطولات تجده وارداً في قصائد أخرى يصعب ادعاء أن تكون اختلقت لاجل ما تحتوى عليه من البيت المحتاج اليه في الاستشهاد

فلو بحث المؤلف هذه الشواهد بروية لوجد الشعر الجاهلي الذي يحتمل أن يكون مصطنعاً لاجل الاستشهاد على القرآن مقداراً لو ثبت وضعه لم يكن له أثر فى الدلالة على أن الشعر الجاهلي مزوّر مصنوع

* * *

خرج المؤلف بعد هذا الى الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه وأتى على قصة نافع بن الازرق ، ووسمها بميسم الوضع ولم يستند في هذا الحكم الا الى أن تصديقها من السذاجة وان أهل الفقه لا يشكون في وضعها . ومرمى كلامه الى انكار أن يبلغ ابن عباس في حفظ الشعر منزلة تخوّله أن يجيب عن نحو مائتى مسألة في التفسير

ويسوق على كل مسألة بيتاً من الشعر ، ثم ردد الغرض الداعي الى وضعها على وجوه ، وهي اثبات أن الفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو إثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ، أو إفادة معاني طائفة من الفاظ القرآن في صورة قصة ثم خفف من غلوائه شيئا وقال في ص٤٠ « ولعل لهذه القصة أصلا يسيراً جداً، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس »

ليس بالبعيد عن ابن عباس أو غيره ممن يصرف ذهنه الى رواية الشعر أن يحفظ منه ما يحتوي نحو مائتي بيت تصلح للاستشهاد على تفسير طائفة من الفاظ القرآن ، وليس بالغريب أن يكون ابن عباس أو ذو ألمعية كابن عباس قد بلغ في سرعة الخاطر وجودة الذاكرة أن يحضره البيت الصالح للاستشهاد عند ما تطرح اليه المسألة ، فقد رأينا من بعض أساتيذنا ما يجعل هذه القصة حادثا غير خارق لسنة الله في الخليقة ، كنا نرى استاذنا أبا حاجب يحفظ من الشعر الفصيح ما يجعله قادرا على أن يضرب منه المثل للمعاني والوقائع التي تخطر في الحال ، وتكاد لا تسأله عن معنى لفظ غريب أو وجه من الاعراب إلا أتاك بالشاهد على البداهة أو بعد تأمل قريب ، وقد يقول قائل : إن هذا الشأن أيسر من شأن ابن عباس لان ذلك الاستاذ قد حفظ تلك الشواهد من مثل التسهيل والمغني وتاج العروس وغيرها من الكتب التي تربط الشواهد بمسائلها . أما قصة ابن عباس فيظهر منها أنه يتناول الشاهد من بين ذلك الشعر الكثير ويضعه على المسألة مثلما يصنع المجتهدون في علم اللغة ، وذلك يحتاج الى بحث وأناة ، فالجواب عن نحو مائتي مسألة بمثل تلك السرعة فيه غرابة تلفت النظر الى القصة أو تقدح الريبة في صحتها

هذا البحث مقبول ولكني اريد أن أقول : إن هذه الغرابة وحدها لا تكفي في الحكم على القصة بالوضع ، فمن المحتمل أن يكون ابن عباس ممن يقضي جانباً من وقته في التماس الشواهد على تفسير الغريب من القرآن حيث رأى الناس مقبلة أو محتاجة الى هذا النوع من العلم ، فيكون جوابه عن مسائل ابن الأزرق نتيجة بحث سابق وتأمل غير قليل ، فلا غرابة أن يلقم ابن الأزرق الجواب عقب كل مسألة يطرحها عليه

واذا كانت الغرابة لا تكفي للقطع باصطناع هذه القصة فلنذهب في البحث عنها من جهة الرواية لعلنا نجد في البحث من هذه الجهة هدى

روى ابن الانباري في كتاب الوقف والابتداء نبذة منها بسند يتصل بمحمد ابن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران . وميمون بن مهران ثقة ، ولو اطردت القصة مارة على رجال من مثله الى ابن الانباري لم نجد مانعاً من دخولها في تاريخ الأدب الصحيح ، ولكن محمد بن زياد اليشكري مطعون في أمانته ، قال ابن معين : كان ببغداد قوم كذابون يضعون الحديث منهم محمد بن زياد ، وقال أحمد ابن حنبل بعد أن وصفه بوضع الحديث : ما كان أجراه ! يقول حدثنا ميمون ابن مهران في كل شيء

وروى الطبراني في معجمه الكبير قطعة منها على طريق جويبر عن الضحاك ابن مزاحم ، والضحاك بن مزاحم لم يلق ابن عباس ، وهو في نفسه موثوق به عند قوم مضعف عند آخرين ، وأما جويبر فمعدود من الضعفاء ، سئل عنه علي بن المديني فضعفه جداً وقال : جويبر أكثرَ على الضحاك ، روى عنه أشياء منا كير

وروى هذه المسائل الجلال السيوطي في كتاب الاتقان بسند يبتديء بشيخه ابن هبة الله محمد بن علي الصالحي ، وينتهي الى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري ، وفي هذا السند رجال يوثق بروايتهم ولكنك تجد من بينهم

آخرين تقدم علماء الحديث وطرحوهم الى طائفة وضاع الأحاديث ، كمحمد بن أسعد العراقي المعروف بابن الحكم ، وعيسى بن يزيد بن دأب الليثي

ومتى لم نجد في طريق رواية القصة ما يثبت على النقد أصبحت القصة من قبيل ما يروى لفائدته الأدبية ، وضعفت عن أن تستقل بالدلالة على معنى تاريخي لاشبهة فيه

* * *

ادعى المؤلف أن التكلف والانتحال للاغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ، وقال : لا اطيل ولا أتعمق في إثبات هذا ، انما احيلك الى كتاب الأمالي لأبي علي القالى والى ما يشبهه من الكتب ، ثم قال في ص ٤١ « سترى مثلا بناتا [1] سبعاً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقاً ، في حين أنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم . وقل مثل ذلك في سبع [2] بنات اجتمعن وتواصفن المثل الاعلى للزوج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والفتوة والتعريض والتلميح الى ما تحب المرأة من الرجل »

لا يعنينا أن تبقى قصتا البنات السبع في هذا الأدب القديم ، أو تطرحا من حسابه وتذهبا كما ذهب أولئك البنات عيناً وأثرا ، والذي يعنينا نقده هنا أن المؤلف يكاد يذهب الى أن ما يذكر في تاريخ الأدب قسمان : ماهو ثابت قطعاً ،

---

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي الامالي لابي علي القالي ج ١ ص ١٨٧ « اجتمع خمس جوار من العرب فقلن هلممن نصف خيل آبائنا . . »

(٢) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي أمالي القالي ج ١ ص ١٦ « قالت عجوز من العرب لثلاث بنات لها صفن ما تحببن من الازواج . . »

وما هو مكذوب لامحالة ، والمعروف أن من بين هذين القسمين قسما يقف فيه المؤرخ المحقق فلا يستطيع أن يقول عليه : إنه موثوق بصحته ، ولا يستطيع أن يصفه بالكذب الذي لا مرية فيه ، وشأنه فيما يقضي عليه بالكذب قضاء فاصلا أن يذكر الطريق الذي وصل منه الى معرفة اصطناعه ، والمؤلف حكم على حديث البنات ولم يات بدليل أو أمارة على اختلاقه ماعدا وصفه له بانه كلام غريب مسجوع ، اذاً لم ينكره المؤلف الالانه غريب مسجوع ، واشتمال الكلام على الغرابة والسجع غير كاف في الحكم عليه بالاختلاق

أما الغرابة فان المعزوّ اليهن هذا الحديث عرب ، والألفاظ من نوع اللغة المستعملة في محاوراتهم ومسامراتهم ، وقد تكون غريبة بالنسبة الى الناشيء في غير عهدهم حيث لا تلاقيه هذه الكلمات في كلام فصحائهم الا قليلا

وأما السجع فنحن نعلم أنه أقرب منالا وأيسر من صناعة الشعر ، بل هو أدنى مأخذاً من الرجز ؟ والتواتر شاهد بان في الناس من يقول الشعر أو الرجز على البداهة ، ومتى صح ارتجال الكلام الموزون لم يكن في الحديث الجاري على أسلوب السجع غرابة تدعو الى الحكم عليه بالاصطناع ، ومن المحتمل أن يكون الفتيات كالفتيان يتدربن لذلك العهد على طريقة السجع حتى ينقاد لهن ويجرى على ألسنتهن كما يجرى عليها المرسل من القول ، ونحن لا نذهب الى أن مثل هذه القصة داخل في التاريخ الموثوق بصحته ، لان طريق روايتها لا يكفى في الدلالة على أنها وقعت حقاً ، ونرى مع هذا أن الباحث الحكيم وهو الذي يفصل الحكم على قدر البحث لايقول على حديث « إنه لم يقُل » إلا أن يأتي في بحثه بما يستدعى هذا الحكم القاطع ، وقدعرفتم أن المؤلف إنما وضع حكمه على غرابة الكلام وسجعه وهما جائزان على العربي القح ، فلا تدخل هذه القصة وأمثالها في قبيل ما يحكم عليه بأنه كذب لا محالة ، ولا تتعدى في نظر المؤرخ المحقق موقع الظن الذي

يسوغ له تدوينها لينتفع بما فيها من أدب وليتألف من مجموع أخبارها مايكون كالمرآة ينظر فيه كيف كان حال المرأة في الجاهلية

* * *

قال المؤلف في ص ٤١ « ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد اليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل ، أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لايمثل حياة العرب الجاهليين ولاعقليتهم ولادياناتهم ولاحضارتهم بل لايمثل لغتهم ، اليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه حملا بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الاسباب المختلفة التى حملت الناس على وضع الشعر وانتحاله بعد الاسلام »

ختم المؤلف الكتاب الأول بهذه الفقرات ، وكأنه آنس في نفسه الفوز على « أنصار القديم » فدارت في رأسه نشوة وانطلق يمزح معك بقوله « ولكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر » يقول هذا وهو لايشعر بما تصنع الاقلام فيما تركه خلفه من آراء منهوبة ومعان لاتوجد إلا في خياله

يقول المؤلف : إن من الحق علينا أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لايمثل حياة العرب الجاهليين ولاعقليتهم ولادياناتهم ولا حضارتهم بل لايمثل لغتهم

ادعى المؤلف فيما سلف أن الجاهليين كانوا في علم وذكاء وقوة عقل فوق مايمثله هذا الشعر الجاهلي ، ولم يفرغ على هذه الدعوى دليلا غير الآيات الدالة على أنهم كانوا يجادلون النبي صلى الله عليه وسلم ويحاورونه في الدين وفيما يتصل بالدين من تلك المسائل المعضلة التى ينفق فيها فلاسفة أمثال المؤلف حياتهم دون أن يوفقوا الى حلها . وقد جاذبناه أطراف المناقشة هنالك ، وأريناك رأي العين أن هذا

الشعر الجاهلي أنفس بضاعة تفاخر بها أمة ذات ذكاء فطري وتفكير لا يستمد من دراسة أو تعليم

وقد تساءل قبل المؤلف مرغليوث وجرجي زيدان عن هذا الشعر الجاهلي لماذا لم يمثل ديانة العرب ؟ أما مرغليوث فقد اتخذ قلة اشتمال الشعر الجاهلي على الآثار الدينية كما اتخذه المؤلف شاهداً على أن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء ، وأما جرجي زيدان فلكونه أصبر على البحث من المؤلف وأعرف بحال الشرق من مرغليوث أجاب عن هذا السؤال بما قصصناه عليكم ، وخلاصته أن حال العرب لذلك العهد ليست كحال من يعنى في شعره بكثرة التعلق بالمعاني الدينية ، وان المسلمين لم يكونوا ممن يرغب في نقل شعر يحتوى على آثار ديانات يرونها غير مستقيمة ، وليس بمستنكر عليهم أن يحيدوا برواياتهم عن بيت أو أبيات يظهر فيها أثر نحلة أو ديانة قاموا بالدعوة الى شرع يريد الظهور عليها ، وعلى الرغم من عدم احتفالهم برواية هذا النوع من الشعر فقد بقى له أثر في بعض الكتب الأدبية أو التاريخية

يقول المؤلف : إن هذا الشعر لا يمثل حضارتهم ، ولم يبحث في هذا الموضع ولا فيما سلف عن هذه الحضارة حتى يظهر أمرها ويوازن بينها وبين هذا الشعر ليعلم : هل هو ملائم لتلك الحضارة أم غير ملائم لها ، ولم يكن منه فيما سبق سوى انه كان يدخل هذا المعنى في أثناء حديثه عن قوة عقليتهم واستنارتهم وعلمهم بالسياسة ، كقوله : كانوا أصحاب عيش فيه لين ونعمة ، وقوله : واذا كانوا أصحاب علم ودين وسياسة فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، وكذلك كان يدخل في أثناء الحديث اسم الثروة دون أن يدل على أسبابها أو يأتي على شيء من آثارها

والصواب أن من ينظر في هذا الشعر الجاهلي بشيء من التدبر ، وينظر

في حضارة القبائل التي عاش فيها اولئك الشعراء بأي مرآة شاء وعلى أي مطلع تسنى له ، لا يستطيع أن يدرك تفاوتاً بين هـذا الشعر وتلك الحضارة الا اذا اشتد حرصه على أن يقول : إن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء

فهذا الشعر الجاهلي يمثل من الحضارة ما يمثله شعر الاسلاميين قبل أن تلبس البلاد العربية ثوب الحضارة الذي نسجه فاتحو بلاد قيصر وكسرى ، ولا ينبغي لأحد أن يزعم أن الحضارة في الجاهلية كانت أجلى مظاهر وأوفى وسائل من حضارة العرب لعهد ظهور الاسلام

يقول المؤلف : ان هذا الشعر لا يمثل لغتهم ، وهو انما يبني هذا القول على نظرية العزلة العربية ونظرية جهلهم وغباوتهم وتوحشهم ، ولو نظر الى أن في الامة العربية علماً وذكاء ، ونظر الى أنها كانت ترتبط بصلة التعارف وتعقد مجامع تشهدها القبائل على اختلاف أوطانها ، لسهل عليه أن يفهم كيف تكوّنت على طول الأيام لغة أدبية تتناولها ألسنة البلغاء حين تنطلق في شعر أو خطابة

فالشعر الجاهلي يمثل اللهجة التي يتحراها الشعراء لتضرب قصائدهم في اليمين واليسار ، وتسير مسير المثل لا تقف في واد ، ولا يختص بها قوم دون آخرين . وقد يظهر على لسان الشعر أثر من لهجته الخاصة ، وربما غيّره الرواة الى اللهجة الادبية من غير أن يخسر وزن القصيدة حرفاً

يقول المؤلف : ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت هـذه النظرية أن نتبين الاسباب التي حملت على وضع الشعر ، وهـذا صريح في أنه انتهى من تقرير النظرية وانه نثل كنانته وكنانة مرغليوث في الاستشهاد عليها ، وانما يريد بعد هـذا أن يبحث في الاسباب الحاملة على الانتحال ، ونحن محتاجون بعد أن سقطت هذه النظرية أن نناقشه في بحث هذه الاسباب لانه رمى فيه عن القوس التي رمى عنها في هذه النظرية البائسة ، وليس من اللائق أن ندعه يضرب في

غير مفصل ويمشي في غير طريق ، وانه لتعز علينا أن تضع هذه الطائفة القليلة من المستنيرين أقدامها على اثره ، فتستبدل بالصالح من مألوفها جديداً لاخير فيه

الكتاب الثاني

أسباب انتحال الشعر

— ١ —

ليس الانتحال مقصوراً على العرب

ذكر المؤلف في بدء هذا الفصل أنه يجب على الباحث أن يتعود درس تاريخ الأمم القديمة ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه . وقال : إذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا إلماما كافيًا بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر على بالهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها . ثم قال في ص ٤٣ « والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم »

الاطلاع على تاريخ الامم القديمة يفيد في درس تاريخ العرب وآدابهم ، وهذا الاطلاع انما يفيد الباحث الذي يستقبل الحقيقة بنظر مستقل وقلب خالص من التحيز الى ناحية ، فان كان المطلع على تاريخ الامم القديمة يحمل فكراً غير منتظم ، أو كان يحمل للأمة العربية ازدراء وجفاء ، كان اطلاعه شراً من عدم اطلاعه ، وكذلك حال وسائل الخير إذا وقعت الى يد لم تكن مستعدة لان تعمل صالحا

إن الذي يتلقى تاريخ الامم القديمة كما يتلقاه القرطاس بسذاجة أو بما معه

من بحث وتعليل ، لا ينتظر منه أن يتناول تاريخ العرب وآدابهم فيجيد النظر ويحسن القياس وينبت في الأدب نباتاً حسناء فاذا ضم الى عجزه عن التفكير الصحيح نزعة شعوبية ثم ترامي على قياس الوقائع باشباهها رأيت الواقعة العربية تقاس على الواقعة اليونانية أو الرومانية في حال أن الواقعتين يفترقان مبدأ ويختلفان أثراً . وهذا كتاب في الشعر الجاهلي قد خاض في تاريخ الأدب العربي ، ومؤلفه مُلمٌ بجانب من تاريخ اليونان والرومان ، ولم يأت هذا الكتاب بقياس مقبول أو رأي محدث سليم ، ونحن لانرى سبباً لعدم توفقه سوى أن مؤلفه يبحث في غير رفق وأناة ويحرص على أن يهضم حق العرب بعد الاسلام

هل يجد المطلع على تاريخ اليونان والرومان أثراً يتصل بموضوع الشعر الجاهلي أكثر من أن شعراً كثيراً اصطنع في هاتين الأمتين وحمل على القدماء من شعرائهم أو على شعراء خياليين . وهل يستطيع الباحث الملمّ بذلك التاريخ أن يبني على هذا الأثر شيئاً سوى امكان أن يكون رواة الشعر الجاهلي قد نظموا شعراً وعزوه الى القدماء زوراً وكذبا ؟

أنصار القديم يسلمون باحتمال أن يكون في هذا الشعر الجاهلي ماهو مختلق مصنوع بل يقولون : ان من هذا الشعر ماهو مختلق لامحالة . واذا لم يكن لالمامهم بتاريخ اليونان والرومان أثر في قضية الشعر الجاهلي سوى أن يخطر على بالهم احتمال أن يكون هذا الشعر مصنوعاً كالشعر المعزو الى قدماء اليونان والرومان فان علماء اللغة والأدب قد انتهوا الى هذه الغاية قبل أن يعلموا أن من شعر تينك الامتين ماهو محمول على قدمائهم ، وشاهد هذا أنهم ينقدون مايقع اليهم من الاشعار ، ويتساءلون عن طريق روايتها فلا يصح في أي أدب أو منطق أن يعد قبولهم لكثير من هذا الشعر عدم توفق الى الحق أو أنه ناشيء عن عدم إلمامهم بتاريخ هذه الامم القديمة إلماما كافيا

* * *

ثم أخذ المؤلف يذكر الامة اليونانية والامة الرومانية ويعقد بينهما وبين الامة العربية مايشبه المقارنة ، وهو أن كلا من هذه الامم تحضر بعد بداوة وخضع في حياته الداخلية لصروف سياسية مختلفة ، وانتهى الى نوع من التكوين السياسي دفعه الى تجاوز حدوده الطبيعية وبسط سلطانه على الارض ، ثم قال فى ص ٤٤ « وفي الحق أن التفكير الهادىء فى حياة هذه الامم الثلاث ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ أليست هذه الاشارة التي قدمناها الى ما بين هذه الامم الثلاث من شبه تكفى لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الامم فانتهت الى نتائج واحدة أو متقاربة »

في استطاعتنا أن نناقش هذه الجمل كما جاءت في غير صراحة، ولكن القلم لا يرغب حين يخوض بحثاً علمياً أن يمتطى المواربة أو يكلم الناس رمزاً ، فلنطو الستار الذي سدله المؤلف وجلس يتحدث من ورائه ، فقد ينزع محارب الحقيقة الى الكنايات البعيدة والايماء الخفى حتى يجول مقاله في بعض النفوس دون أن يجد في طريقه زاجراً ، ولا يرضى الذائد عن سبيلها الا أن يضع الغرض على ظاهر يدك ويريك المعنى في مرآة نقية فاما أن تقبل واما أن تأبى

يذهب المؤلف الى أن شأن العرب حين فتحوا الممالك وقاموا على سياسة الامم ، لا يختلف عن شأن الامتين اليونانية والرومانية في المؤثرات والنتائج ، يقول هذا وهو يقصد الى ان يجحد ما للاسلام وشريعته من مزية او اثر فى تلك النهضة العربية ،لانه يزعم ان مؤثراتها ونتائجها متحدة أو متقاربة مع لمؤثرات ونتائج نهضة لم تقم على اساس شريعة سماوية . وقد تعرض لهذه مؤثرات المشتركة بين الامم الثلاث ، فاذا هى تحضّر بعد بداوة ، وصروف سياسية مختلفة ، وتكوين سياسي انتهى بها الى تجاوز الحدود الطبيعية . اما النتائج

الواحدة او المتقاربة فهى بسط السلطان على الارض ، ثم ان اليونان تركوا فلسفة وأدبا ، والرومان تركوا تشريعاً ونظاما ، والعرب تركوا ادبا وعلماً وديناً

لا نخالف التاريخ في أن الوقائع تقوم على أسباب ، ولا نعارضه في أن تكون الاسباب ذاهبة في الغابر كسلسلة لايعلم مبدأها الا مبدع الخليقة ، والتاريخ أيضاً لا يخالفنا في أن من الاسباب ما يخفى على الباحث ، ومن الاسباب ما يلحظه الباحث في صورة لا تنطبق على صورته الثابتة

فمن المحتمل أن المؤلف لم يدرك بعض أسباب النهضة العربية ، أو انه تخيله في غير صورته الواقعة ، ولا سيما بعد ان عرفتم ان المامه بجانب من تاريخ اليونان او الرومان لم يحمه من ان يضع في كتابه رأياً ذا عوج ، او خيالة في ثوب حقيقة

لا يلتبس على أحد أن هذه الامم تحضرت بعد بداوة ، وأتت عليها صروف سياسية مختلفة ، ثم انتهى بها تكوينها السياسي الى بسط سلطتها في الارض . وهل اشتراكها في هذه الاطوار العامة يكفى لتحقيق ان مؤثراتها ونتائجها واحدة او متقاربة ؟

ذلك ما نريد بحثه فى كلمة نفصلها على مقدار ما يذكرك بانحراف المؤلف عن الواقع ويريكه كيف يخرج عن نظام البحث ليقضي وطر الدعوة الى غير هداية القرآن

يكاد الذين يدرسون تاريخ الامم لايختلفون في أن فتح العرب لهذه الممالك كان أمراً عجبا . وشهود هذا لا يأخذهم عدّ وانما أسوق منهم شاهدين : احدهما غربي والآخر شرقي ، وكلاهما لا يتهم بأنه تحدث عن عاطفة أو محاباة للاسلام

بسط فى دواعى العجب من ذلك الانقلاب البديع « لوثروب ستودارد في حاضر العالم الاسلامى [1] حيث قال : « كاد يكون نبأ نشوء الاسلام

(١) ج ١ ص ١ تعريب عجاج افندي نويهض

النبأ الاعجب الذي دوّن في تاريخ الاعصار ، ظهر الاسلام في أمة كانت من قبل ذلك العهد متضعضعة السكيان ، وبلاد منحطة الشأن ، فلم يمض على ظهوره عشرة عقود حتى انتشر في نصف الارض ممزقاً ممالك عالية الذرى مترامية الاطراف ، وهادماً أدياناً قديمة كرت عليها الحقب والاجيال ، ومغيراً ما بنفوس الأمم والأقوام ، وبانياً عالماً متراص الأركان ، هو عالم الاسلام »

وقال « كلما زدنا استقصاء باحثين في سر تقدم الاسلام وتعاليه ، زادنا ذلك العجب العجاب بَهرًا وارتددنا عنه باطراف حاسرة »

وتعرض جرجي زيدان في كتاب تاريخ التمدن الاسلامي لما أخذ الناس من العجب لهذه النهضة العربية الاسلامية حين قال « للكتّاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الأسباب التي ساعدت العرب على فتح بلاد الروم والفرس وقهر القياصرة والاكاسرة برجال يكاد عددهم لا يزيد على عدد حامية مدينة من مدن أولئك ، مع ما كان عليه العرب يومئذ من سذاجة المعيشة وقلة الدربة في فنون الحرب وضيق ذات اليد وضعف العدة ، والروم والفرس أعظم دول الأرض يومئذ ، وعندهما العدة والرجال والحصون والمعاقل ، وزد على ذلك أن العرب فضلا عن قلتهم وسذاجة أحوالهم فقد جاءوا مهاجمين في بلاد لا يعرفونها ولا نصير لهم ، وأغرب من ذلك كله أنهم فتحوا المملكتين جميعاً في مدة لا تتجاوز بضع عشرة سنة »

هؤلاء الذين عجبوا لمظهر الامة العربية في صدر الاسلام قد درسوا تاريخ اليونان والرومان ، ولو كانت المؤثرات والنتائج في هذه الامم واحدة أو متقاربة لما تلقوا نبأ الحركة العربية بعجب وانبهار ، ولما جرى للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الاسباب التي ساعدت العرب على قهر القياصرة والاكاسرة

ثم إن هؤلاء الكتاب قد بعثوا أنظارهم فى البحث عن أسباب هذه النهضة العربية ولم يستطيعوا الا أن يحوموا حول المؤثر الأكبر وهو الروح الذي بثه الاسلام فى صدور العرب والنُظُم التى أخذ بها أعمالهم ـ قال « ستودارد »

« كان لنصر الاسلام هذا النصر الخارق عوامل ساعدت عليه ، أكبرها أخلاق العرب وماهية تعاليم صاحب الرسالة وشريعته والحالة العامة التى كان عليها الشرق المعاصر لذلك العهد »

وقال جرجى زيدان : « ان العرب أصبحوا بعد الاسلام غير ما كانوا عليه قبله ، كانوا قبائل مشتتة مبعثرة فأصبحوا أمة واحدة بقلب رجل واحد » وذكر أسبابا اخرى من جملتها اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وعدل المسلمين ورفقهم وزهدهم ، ثم قال : « وكان لتلك المناقب تأثير عظيم ، ومن هذا القبيل التسوية بين طبقات الناس رفيعهم ووضيعهم » وعطف على هذا استبقاء الناس على أحوالهم وقال « كان العرب اذا فتحوا بلداً أقروا أهله على ما كانوا عليه من قبل ، لايتعرضون لهم في شيء من دينهم او معاملاتهم او احكامهم المدنية او القضائية او سائر احوالهم »

فالواقع ينفي ان تكون المؤثرات في حياة الامم الثلاث واحدة أو متقاربة . وليس التحضر بعد البداوة ، وصروف السياسات المختلفة ، والتكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد الا أطواراً عامة ، ولا بد من البحث في سبب التحضر بعد البداوة وفي اساليب تلك السياسات المختلفة وفي كنه هذا التكوين السياسي ، فان الامم اذا اختلفت في سبب تحضرها أو في صروف سياستها أو في شخصية تكوينها السياسي لا تكون نتائج حياتها واحدة أو متقاربة

ولعل القارىء يفهم رجحان حياة العرب على حياة اليونان والرومان من تسوية المؤلف بينهما في المؤثرات والنتائج ، فان ما يحمله للامة العربيه المسلمة ، يدعوه الى أن يغير تاريخها ولو في أذهان طلابه في الجامعة ، فاذا جعل نتائج

حياة العرب مماثلة لنتائج حياة اليونان والرومان ، فذلك الشاهد على أن فضل حياة العرب واضح ، وانه لو وجد كفة العرب تساوي كفة تينك الامتين أو ترجح عنها بقليل لصاغ البحث في غير هذه الصورة ونحا بالعبارة نحو الغض من العرب وانزالهم الى الدرجة السفلى

يقول المؤلف : ان المؤثرات فى حياة الامم واحدة أو متقاربة ، وتجده حين يتحدث عن النتائج يبتدئها بتجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ثم يصله بالتراث الذي تتركه الامة وهو بالنسبة لليونان فلسفة ، وللرومان تشريع ونظام ، وللعرب أدب وعلم ودين . فالدين في زعمه كالفلسفة اليونانية والتشريع الروماني يصح أن يعد في نتائج تلك المؤثرات المتحدة أو المتقاربة ، ويصح أن يسمى تراثا تركه العرب كما تركوا علما وأدبا .

ليس الدين من نتائج التحضر بعد بداوة أو صروف السياسات المختلفة أو التكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد ، وانما هو هداية سماوية أطلت شمسها على افق عربي ثم ألقت أشعتها هكذا وهكذا ، وما كانت الصلة بين العرب وهذا الدين الا صلة الايمان والجهاد في سبيله ، وقد انعقدت هذه الصلة بينه وبين أمم أخرى ليست بالعدنانية ولا القحطانية ، وانما هي العقول الراجحة تبصر الحقائق محمولة على سواعد الحجج فلا تقعد حتى تعتنقها

*

* *

قال المؤلف في ص ٤٤ « ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذى نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم نكتب لهذا ، وانما نريد أن نقول : إن هذه الظاهرة الادبية التى نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتى يجزع لها أنصار القديم جزعا شديداً ليست

مقصورة على الامة العربية »

لا يفتؤ المؤلف يشكو اليكم أشخاصاً يسميهم أنصار القديم ويدعي عليهم أنهم يجزعون جزعا شديداً لهذه الظاهرة الادبية التي يحاول أن يدرسها في هذا الكتاب . وهـذا ما دعاه الى أن يقص عليكم شيئاً من تاريخ اليونان والرومان حتى لا يخالط ظنكم أنه رمى الامة العربية بوصمة لم ترم بها أمة من قبلها

ولسنا على ثقة من أن في أهل الادب من يجزع جزعا شـديداً أو هيناً لظاهرة أدبية

فان جزعوا فلا تخاذه البحث في هذه الظاهرة جسراً يعبر منه الى طعن في الدين ما له به من شبهة أو سلطان ، وان جزعوا فانما يجزعون إشفاقا على تلك الفطر السليمة يحدثها على غير نظام ويطبعها على عادة البحث الذي يهوي برأس الحقيقة الى عقبها ويرفع عقبها الى مكان الرأس ، وان شاقك أن تشاهد أمثال هذه الصورة النادرة فادرس كتاب « في الشعر الجاهلي » وأنت خالي الذهن من كل ما قيل فيه

***

عاد المؤلف الى الحديث عن منهج ديكارت وقال في ص ٤٥ « ولا بد أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهى كلما مضى عليها الزمن جدت في النفس وأسرعت في الاتصال باهل الغرب »

ألم يكن من أدب الاستاذ أن يربي نفوس التلاميذ على عزة ونخوة ، ومن أسباب عظمة النفس ومقامرتها في الشرف شعورها بأنها غصن من شجرة نبتت نباتاً حسناً وأتت أكلها ضعفين

ان شعور نشئنا بما كان للشرق من حلوم راجحة وحياة علمية زاهرة ليجعلهم من سمو الهمة وقوة العزم بمكان لا تحظى به نفوس يقال لها : انسلخي من شرقيتك ، إنها مرذولة ، اخرجي في صبغة غربية إنها أخذت الكمال من جميع أطرافه

ولا أقصد بانكار نزعة المؤلف أن نشعر الناشيء بان الشرق في غنى عن الغرب أو أن نذكر الشرق با كثر مما تسمه الحقيقة ، فان الاول صد عن سبيل الرقي ، والثاني جناية على التاريخ وعلى ما يسميه الاخلاقيون أو اللغويون صدقا وأمانة

يسرنا من استاذ في الجامعة أو في غير الجامعة أن يتحدث عن ديكارت ومنهج ديكارت وعن الثمرات التي جناها أهل العلم من سيرهم على منهج ديكارت ، ونكره مع هذا أن يغلو الاستاذ في جحود ما كان للشرق من عبقرية حتى يتناهى به الغلو الى أن يسمي الثقافة عقلية غربية

تدرس الامم الراقية تاريخها لانه علم ، وتعنى بدرسه لانه يفضي الى أبنائها بما كان لسلفهم من مآثر فاخرة ، فيدخلون معترك هذه الحياة بشعور سام وهمم يصغر لديها كل خطير ، أما المؤلف فانه يدس في محاضراته فقرات شأنها الازراء بأي قومية شرقية ، وقد نفذت هذه الدسيسة في نفر حتى تيسر لها أن تجمع في نفوسهم بين المهانة والغرور

لا نمتري في أن المؤلف درس مقدمة ابن خلدون ، ولو كان فيه روح من اخلاص ، لم ينصرف عن هذا الحديث حتى ينبه على منهج ذلك الفيلسوف ، ولكنه لا يرغب في أن تشعر تلك الطائفة القايلة بذلك المقال ، لأنه لا يستطيع بعد شعورهم هذا أن يريهم منهج ديكارت في صورة المبتكر الذي لم ينسج على مثال ، ولا يستقيم له أن يسمى الثقافة وتحقيق البحث عقلية غربية

أوردنا ذلك المنهج فى ص ٢٦-٢٧ وقد زاده صاحبه إيضاحا بقوله « فان النفس إذا كانت فى حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر تتبين صدقه من كذبه ، واذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله » ثم فصل القول في أسباب الكذب فقال « ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع الي التعديل والتجريح . (ومنها) الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لايعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على مافي ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . (ومنها) توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يدخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . (ومنها) تقرب الناس في الاكثر لاصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة [١] »

واذا ضممت هذا الى ما نقلناه عنه آنفا رأيت منهجا متى سلكه الباحث بذكاء وإخلاص ، بلغ في تحقيق تاريخ العرب وآدابهم الغاية التى ليس بعدها مرتقى

***

قال المؤلف في ص ٤٥ « واذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان في مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وأخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى آخر

(١) المقدمة ص ٢٩

واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا »

لايفوت أحـدا أن في الغرب علما وثقافة واختيار أسلوب في البحث والتأليف ، وذلك شأن كل أمة تجد من زعمائها أو امرائها من يأخذون بأيديها الى نهضة علمية ضافية . والذي نلفت له نظر القراء ألا يأخذهم الاعتقاد بتفوق الغرب علماً وثقافة الى أن يُطرقوا أمام كل رأي أو مقال يصدر من غربي حقاً أو غربي تقليداً ، وحقيق عليهم أن يحتفظوا بألمعيتهم ، ويناقشوا الآراء الغربية أو المدعية أنها من نسل عقلية غربية ، ولا يمنحوها من الاحترام مايحجم بهم عن نقدها والبحث عن منشئهـا وما يترتب عليها من النتائج ، ثم لايترددوا فى أن يحكموا عليها بالصحة أو البطلان حكما لازبا

ولا يقصد المؤلف حين يلهج بمنهج ديكارت ويشير الى أن عقليته أصبحت غربيـة ، الا التأثير على طلابه فى الجـامعة حتى يصغوا الى حديثـه كأن على رؤوسهم الطير ، ويتلقوا آراءه بالتصديق والخضوع .

في الغرب علم وأساليب بحث وتأليف ، وليس فى يد الغرب أن يهب لك ذوقاً سليما أو عقلا لايمشي فى البحث الا على صراط مستقيم . وهذا مرغليوث وهو غربي عقلا ومولداً قد يورد آراء لاتلقى فى الشرق إلا من يردها بالحجة على عقبها خاسئة . فان كان للعلوم الغزيرة وطن فان العبقرية لاوطن لها

* * *

قال المؤلف في ص ٤٦ « واذا كان قد قدر هذا الكتاب ألا يرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل الناشي . فالمستقبل لمنهج ديكارت لا لمناهيج القدماء »

عرف هؤلاء الأدباء والمؤرخون منهج ديكارت من قبل أن يخلق كتاب « في الشعر الجاهلي » ولاقوه بطمأنينة وارتياح ، لأنه المنهج الذي يسير عليه كل راسخ في العلم ، واذا لم يرضوا عن ذلك الكتاب فلأن مؤلفه ينطق بغير حجة ويحكي آراء في لهجة مستنبط ، ويستعير للطعن في الاسلام لقب باحث ، ويتخذ اسم منهج ديكارت حبالة لصيد الاغبياء . فنحن واثقون بأن نقد ذلك الكتاب وافتضاح مافيه من كيد وخطأ سيقلل تأثيره فى الجيل الناشيء . فالمستقبل للحقائق والحجج لا للتغني باسم الجديد وأنصار الجديد

﴿ السياسة وانتحال الشعر ﴾

بنى المؤلف ما كتبه تحت هذا العنوان على الهجاء الذي دار بين قريش والانصار لعهد النبوة ؛ وبين قريش والانصار لعهد معاوية بن أبي سفيان ، ثم على تأثير العصبية فى الحياة السياسية ، وقد خاض فى هذا الموضوع كتاب لايخفى على المؤلف مكانه وهو تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان فقال[1] « وقد راج الهجو السياسي فى العصر الأموي لاحتياج ولاة الأمور اليه بسبب الانقسام الذي قام بين الاحزاب المختلفة ـ وهو الهجو السياسي ، وقد بدأت المهاجاة في الاسلام بين شعراء النبي واعدائه القرشيين ثم صارت بين المهاجرين والانصار او هي بين قريش واليمن ، وكان لكل من الجانبين شعراء يردون عنهم الهجاء باشد منه ، وكان المسلمون يحفظون ما يقوله هؤلاء من المهاجاة وينشدونه ، كل طائفة تنتصر لاصحابها وبلغ ذلك عمر بن الخطاب فنهى عنه وقال « في ذلك شتم الحي بالميت وتجديد الضغائن . فلما أفضى الامر الى معاوية اقتضت سياسته ومصلحته أن يجدد تلك الضغائن فجعل يغرى الشعراء على

(١) ج ١ ص ٢٤٣

الطعن بالانصار لانهم أصحاب علي بن أبي طالب خصمه . وكان يفعل ذلك تحت طي الخفاء ، ومن الذين أغراهم على ذلك الطعن الاخطل الشاعر التغلبي المشهور فعظم ذلك على الانصار خصوصاً لانه نصراني ، واستعان به معاوية على المسلمين ، فغضب متكلم الانصار وشاعرهم وهو يومئذ النعمان بن بشير ودخل على معاوية وأنشده قصيدة في الدفاع عن الانصار مطلعها

« معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف الخ »

ثم تخلص الى الفخر باعمال الانصار وانسابهم وختم القصيدة بالطعن على خلافة معاوية »

وقال « وتحولت المهاجاة بين الانصار والمهاجرين الى المشاتمة بين بني هاشم وبنى امية وانتشر ذلك في المملكة الاسلامية »

سقنا هذه المقالة ليكون القراء على بينة من الاساس الذي عقد عليه المؤلف هذا الفصل

***

ذكر المؤلف ان العرب خضعوا لمثل ماخضعت له الامم الاخرى من المؤثرات الداعية الى انتحال الشعر والأخبار ، وأن أهم هذه المؤثرات الدين والسياسة ، ثم قال في ص ٤٧ « فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الاول والثاني »

لو قدر للمؤلف أن يكتب في علم الحساب أو الهندسة لما طاب له الانصراف عن الحديث حتى يرمي الى ناحية الاسلام أو رجال الاسلام بكلمة يمن بها على أوليائه من غير المسلمين

يقول المؤلف : أرادت الظروف ألا يستطيع العرب أن يخاصوا من مؤثر الدين ، وهو يعلم ان معنى الخلوص من الشيء النجاة والسلامة منه ، ولا عجب أن يخيل المؤلف الاسلام في صورة ما ينبغي للناس أن ينجوا بانفسهم من تأثيره فانه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وهذا ما يؤذي العقلية التي « أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية »

***

قال المؤلف في ص ٤٧ « هم مسلمون لم يظهروا على العالم الا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به مايضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه ، وهم فى الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم »

لم يظهر العرب على العالم الا بالاسلام ، وهم محتاجون الى ان يعتزوا به ويرضوه ، وكانوا يجدون فى اتصالهم به ليقينهم بأن هذا الاتصال يضمن لهم الظهور والسلطان والسعادة فى الآخرة والأولى . وكثير من رجال هذه الامة النجيبة أرضوا الاسلام وجدوا فى اتصالهم به من قبل ان يظهروا على العالم ومن قبل ان يكون له سلطان ، بل أرضوه وجدوا فى اتصالهم به يوم كانوا يلقون من الذين أشركوا أذى كثيراً ، ويوم كانوا يقاسون مضض الغربة عن اوطانهم ، ويوم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس

فالتاريخ يشهد بأن فى العرب رجالاً أنفقوا فى سبيل الاسلام كل مااستطاعوا من قوة ، وسيرتهم تنطق بانهم اقاموا الدعوة اليه بعقيدة أنه هداية ومنبع سعادة ، وسواء عليهم بعد ذلك الجهاد الحق أن يعيشوا به اعزاء أو يموتوا شهداء ، فاذا أرضى أولئك الرجال الاسلام فانما أرضوا الانسانية ، واذا جدوا فى الاتصال به فانما يجدون فى الاتصال بالفضيلة ، ولكن المؤلف لاينظر الى الفضيلة

وآداب الانسانية الراقية بوين تقدرها

فما كان للمؤلف أن يرمي العرب بهذه العبارة المطلقة الشائنة ، وما كان له أن يخيل الى قرّاء كتابه أن العرب لم يجدّوا فى اتصالهم بالاسلام الا رغبـة في الظهور وحرصاً على السلطان ، فان فى الاسلام حجة وحكمة تأخذان ذوي الفطر السليمة والعقول السامية الى أن يتصلوا به ويرضوه ولو نسلت عليهم الخطوب من كل حدب ، أو سخط عليهم أمثـال هؤلاء الذين أخذت عقليتهم « منـذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية »

***

قال المؤلف في ص ٤٨ « فخليق بالمؤرخ السياسي أوالأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد ان يبحث عنه من فروع التاريخ . وسنرى عندما نتعمق بك قليلا في هـذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين »

لم يوضح المؤلف وجه التأثر بالسياسة حتى يعلم القاريء انهذا المعنى يختص بالعرب او هو شأن كل جماعة تساس بسلطان ، واذا كان دأب العرب خاصـة فهل هو عارض لهم في بعض أطوارهم السياسية ام هو مظهر لم ينفكوا عنه منـذ قامت لهم الدولة في الاسلام ؟ ومن شأن الخاص في بحثه ألا يؤذي تاريخ امة بحديث يبهمه ، وكلام يلوي رأسه على ذنبه

تتأثر الامة بالسياسة على معنى ان يكثر فيها الطامحون الى الرياسة كالملك والوزارة وقيادة الجيش ونحوها ، وذلك ما يبعث على التنافس وبذل المستطاع في سبيل الوصول اليها ، وتختلف الطرق التي يسلكها هؤلاء المتنافسون فى كونها مشروعة أو غير مشروعة ، والاخذ في نيلها بالطرق المشروعـة خصلة مألوفـة وسعي لا بأس به ، وفي العرب من وضعت مقاليد السياسة في يده دون أن يبـذل في

سبيلها درهما او ينتضي حساماً ، وذلك شأن الخلفاء الراشدين ، فان أردت ان نجعل لأبي بكر الصديق أو علي بن أبي طالب سيفاً مسلولا ، فانما هو الدفاع عن نظام الامة أو عن تلك الرياسة التى تدير شؤونها بحكمة وعدالة ، والواقع أن هذا الضرب من التأثر بالسياسة لم يكن له في عهد الخلافة الرشيدة مظهر ، وهو العهد الذي يمثل روح الاسلام وينطبق على مبادئه من كل ناحية

تأثر الامة بالسياسة على معنى أن يبالغ القابضون على سياستها فى التعرض لشؤون الافراد واستمالهم فيما يعود على ولايتهم بالبقاء ، ولو بغير حق ، ومن طبيعة السياسة المستبدة أن يتزلف لها الناس بالملق رهبة من بطشتها ، أو رغبة في أن يتالهم قسط من سرفها . وهذا المعنى لا يستطيع المؤلف أن يصف به العرب لعهد الخلفاء الراشدين ، أو من ساروا على مبادىء الاسلام باطلاق كعمر بن عبد العزيز . وقد وجد هذا الضرب من التأثر بالسياسة في كثير من الدول التى تجعل دينها الرسمي الاسلام عربا كانوا أو غير عرب ، كما يوجد في غير المسلمين حتى الامم التي يملأ المؤلف قلبه باجلالها ، فاننا نرى سياستها تستعمل أقلاماً في تغيير تاريخ بعض الامم وفك عرى وحدتها وقلب أخلاقها وجميع مميزاتها الى مايجعلها تحت تلك السياسة كالانعام أو أضل سبيلا

أما تأثر العرب بالدين فلأن الاسلام عقيدة وآداب وشريعة وسياسة ، وقد أخذ العرب في يقينهم صحة تلك العقائد ووضاءة تلك الآداب وعدالة تلك الشريعة وحكمة تلك السياسة ، فلا بدع ان يكون للاسلام تأثير في آدابهم ومعاملاتهم وأخلاقهم وسياستهم ولا سيما بعد أن أبصروا باعينهم يد النسائم في المسجد تتناول تاج كسرى وتضرب به بين لا بني يثرب ، وتطوي سلطان قيصر عن ممالك بعيدة مابين المناكب . فاجعل مسألة الدين عند العرب يوم ادهشوا

العالم ، أساساً للبحث عن الفرع الذي تريد أن تبحث عنه من فروع التاريخ ، ولا تكن كمؤلف كتاب « في الشعر الجاهلي » من المغالين أو المخطئين

***

ذكر المؤلف أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا بمكة مستضعفين. وأن الجهاد بينهم وبين قريش وأوليائهم كان جدلياً خالصاً وأن النبي عليه السلام كاد يقوم بهذا الجهاد الجدلي وحده ، وكان كلما بلغ حظاً من افحام قريش انتصر له فريق من قومه حتى تكوّن له حزب ذو خطر ، ولم يكن هذا الحزب سياسياً يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته ، وانتهى به الحديث الى الهجرة ثم قال في ص ٤٩ « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعاً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينيا يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير » وقال « فليس من شك اذن أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن ، والطرق التجارية لمن تخضع »

نشأ محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم في بيئة تعبد الأصنام نشأة رشد وصدق وعفاف ، وقد آمن بنبوته رجال من كبار قومه يعرفونه كيف ولد ، وكيف شب ، وأين يذهب ، ومن أين يجيء ، ولو لم يعرفوه رشيداً صادقاً عفيفاً لذكروا ما يعرفونه له من هفوة أو هفوات ، وكانت هذه الذكرى عرضة في سبيل إيمانهم وسلاحاً يقفون به في وجه دعوته ، فاعيان كثير من عظماء عشيرته الذين هم على كثب من سيرته يرقبونها بكرة وأصيلا ، يشهد بان محمداً صلى الله عليه وسلم شب في طهر واستقامة وصدق لهجة وأناة

قضى محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم اربعين حجة في سيرة تلألأ صدقاً ووفاء وتؤدة ، فاذا هو بعد الأربعين يدعو الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة ، لا يهاب جباراً ولا يحابي قريباً ولا يبالي ان يتهكم به غير حليم

ابصر اولئك القومُ الذين يعترف المؤلف بذكائهم ودهائهم واستنارتهم تلك الآيات المحكمات حقاً ، فكانوا كلما استطاعت طائفة منهم ان تخلص من اهوائها وما وجدت عليه آباءها ، اطمأنت الى دعوته وانتصرت لما آمنت به ، وكذلك الايمان اذا خالطت بشاشته القلوب

لم يدخر المشركون وسعاً في اذى المؤمنين حتى الجؤا فريقاً منهم الى الهجرة واخذوا يأتمرون في شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد تعرض القرآن لهذه المؤامرة وحكى الآراء التي دارت بين المؤتمرين فقال «واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين »

خرج عليه الصلاة والسلام على حين غفلة من اولئك الملأ الذين ائتمروا به ، خرج ولا رفيق له من اصحابه سوى ابي بكر ، وتواريا في غار ثور حذراً من ان تقع عليهما عين مشرك ، وكذلك رسل الله يأمنون ويحذرون ، وقد أتى القرآن على هـذه الواقعة في آية « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذهما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » واسناد الاخراج في الآية الى الذين كفروا لأنهم تصدوا الى ما يقتضي خروجه ، وهو اذايتهم له بأشد مما كانوا يصنعون

نزل الرسول ـ صلوات الله عليه ـ المدينة وحوله حزب استيقن ان هذه الدعوة حق ، ووطّد نفسه لـكل مايلاقيه في سبيلها من خطوب ، ولم يكن يخفى على الرسول عليه السلام أن أشد الناس عداوة لهـذه الدعوة واجمهم قوة على محاربتها مشركو قريش ، واذا كان عبدة الاوثان فى مكة هم أشد الناس داعيـة

الى محاربة دين الحق ، بل كانوا اول من بسطوا أيديهم الى أوليائه بالسوء والأذى ، كان من مصلحة هذه الدعوة أن تبتديء بعمل الوسائل لاخلاء مكة وبناء ابراهيم واسماعيل من رؤوس تسجد للات والعزى ، وقلوب لا تضمر لحماة هذه الدعوة الا شراً

فالرسول عليه السلام وحزبه الطامح الى السعادة الخالدة لم ينتضوا سيفاً أو يهزوا أسلا أو يرموا نبلا ، ليظفروا بملك أو ليستأثروا بسلطة ، كما يحاول المؤلف أن يصوره لقراء كتابه . والحق أن الاسلام عقيدة وشريعة ونظام ، ولا بد لهذه الحقائق من حماية ، ولا حماية الا بقوة وسلطان

واذا كان من مقاصد الاسلام انشاء دولة تجرى على قانون شريعته وتتحرى نظام سياسته ، فالنبي عليه السلام وحزبه من المهاجرين والانصار انما يجاهدون في سبيل هذه المبادىء والمقاصد التى نزل بها القرآن في أحسن تقويم ، فمحاربة المسلمين للمشركين يومى بدر وأُحد لايقصد بها الا ظهور الاسلام ونشر مبادئه ونفاذ أوامره ، واذا نالت أحدَ هؤلاء المجاهدين إمارة أو حياة ناعمة فتلك سنة الله في الذين يجاهدون فينتصرون

* * *

انقاد المؤلف بزمام المناسبة الى الحديث عما احدثته الهجرة النبوية من العداوة بين مكة والمدينة أو بين قريش والأوس والخزرج بعد أن توثقت صلات الود بينهما ، وذكر أن الشعر اشترك في هذه العداوة مع السيف ، وأن شعراء الانصار وشعراء قريش وقفوا يتهاجون ، ثم قال في ص ١٠٥ « ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى مايمكن من الحدة والعنف ، فان النبي كان يحرض عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويعدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والمثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا »

لم يجيء الاسلام ليلقي بين القبائل عداوة ، ولا ليطلق ألسنة الشعراء بالهجاء ، ولكنه فتح بصائر الأوس والخزرج فرأوا أبا جهل وشيعته في عماية وتمنوا رشدهم فاستحبوا العمى على الهدي ، واذا كانت القبيلتان تتفقان في الجاهلية على ضلالة وتقتربان في شقاء فان اختلافهما بالهداية خير من ذلك الاتفاق ، وتباعدهما بالسعادة أفضل من ذلك الاقتراب

أما الهجاء فالناس يعلمون ما للشعر من الاتصال بالنفوس ، وما له من الأثر في استهواء القلوب ، ولما جعل المشركون يسطون على مقام النبوة بالهجاء ، ويتخذونه سلاحاً لمحاربة دين الحق ، كان من الحكمة البينة أن يكافح أولئك الهجاؤون بسلاحهم ، فأذن الرسول صلوات الله عليه ـ لحسان بن ثابت وغيره أن يجازي تلك السيئة بمثلها ، وأخبر أن جبريل يؤيد حسانا ، وكذلك كانت العاقبة للذين انتصروا من بعد ما ظُلموا

فليس من الصواب أن يخلى السبيل لتلك الأشعار الطاعنة ، فتطرق كل أذن وتحوم على كل قلب دون أن تقف أمامها قوة تعمل على مثالها فتكف بأسها ، وتنفض عن الصدور وساوسها

وما مثل تلك الأشعار الغاوية الا كمثل مايكتبه دعاة الاباحية اليوم من الطعن في الدين وتقويض بناء الفضيلة ، أفيحق لحملة الأقلام الناصحة أن ينزووا في بيوتهم ويدعوا هذه الطائفة تنفث من سموم غوايتها ما يفتك بالآداب والأعراض !

أما تأييد جبريل لحسان فقد أخبر به من قامت الآيات البينات على صدقه ، والمؤلف لاينازع في أن عدم رؤية الشيء ليس دليلا على عدم وجوده

* * *

ذكر المؤلف أن قريشا جاهدت بالسنان واللسان والأنفس والاموال

ولكنها لم توفق ثم قال في ص ٥١ « وأمست ذات يوم واذا خيل النبي قد أظلت مكة فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فاذا هو بين اثنين : إما أن يمضي في المقاومة فتفنى مكة ، واما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى »

سار النبي عليه الصلاة والسلام الى فتح مكة في عشرة آلاف مجاهد بعد أن نبذ اليهم العهد على سواء ، نزل بمر الظهران فخرج أبو سفيان يلتمس الخبر فأخذه حرس عليهم عمر بن الخطاب ، وأتوا به رسول الله ﷺ فكانت العاقبة أن أصبح مسلماً ، وتألفه عليه السلام بقوله « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وكان يتألفه بالمال ، ويذهب كثير من الرواة الى حسن إسلامه ، ومما يستدلون به على هذا أنه شهد فتح الطائف وهنالك فقئت إحدى عينيه بسهم أصابها من يد الأعداء ، وشهد بعدها وقعة حنين ثم وقعة اليرموك لعهد عمر بن الخطاب ، ولو كان منافقاً لقعد مع الخالفين ولم يضق به الحال أن يلتمس عذراً ، لا سيما اذ كانت السلطة العسكرية لذلك العهد لا تأخذ الناس الى الجندية قهراً ، ولا تجازى المتأخرين عن صفوف الحرب بالفصل بين الرؤوس والأعناق

ولا أحسب المنافق ، وان بلغ في الدهاء الغاية ، يستطيع أن يكتم سريرته عن قوم ليسوا بالبله ولا الأغبياء ، فنحن لا نقضي مع من في قلبه زيغ مجلساً أو مجلسين يمر فيهما الحديث بموضوع اسلامي حتى تظهر سريرته فى لحظاته وبين شفتيه ، قال تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » وهذا شأن المنافق وكل من يحمل نية سوداء ، فانه لا يستطيع أن يشد وكاءها ولا يملك لها مرداً . ولو كان أبو سفيان منافقاً لم يخف حاله على النبي ﷺ والصحابة المستنيرين المخلصين ، ولو وُسم أبو سفيان بين هؤلاء بميسم النفاق لكان أثره فى التاريخ أوضح

وروايته أقوى

اندع المؤلف يتحدث عن أبي سفيان بما يشاء ، فانه يجد في بعض الكتب أثراً يساعده على أن يمس عقيدته واخلاصه ، وقد اعتاد التمسك بالروايات التي يكثر بها سواد المنافقين والمتهكين وان كانت هباء، وانما نريد مناقشته في شيء آخر وراء اخلاص أبي سفيان

يقول المؤلف عن أبي سفيان : وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ، لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من قريش الى الانصار أن يعود الى قريش مرة أخرى

نحن على يقين من أن المؤلف لم يتلق بطريق الرواية الصحيحة أو المصنوعة أن أبا سفيان احتمل هذه المصانعة رجاء أن ينتقل هذا السلطان السياسي من الانصار الى قريش . وانما يحاول التشبه بفلاسفة التاريخ المستنبطين ، وما هذا الاستنباط الا من سقط المتاع الذي يقول له المؤرخ بيده هكذا ، ويبعده عن ساحة تلاميذه ، لانه ناشيء عن عامل غير عامل الفكر أو عن فكر لايتمتع باستقلاله

ينظر المؤرخ يوم فتح مكة فيجد القائد الأعلى للجند الفاتح من صميم قريش ، ويجد كثيراً من هذا الجند لا يمت للأوس والخزرج بنسب ، وآخرين لاتزال بيوتهم التي ولدتهم بها أمهاتهم قائمة في بطحاء مكة ، ولا يزال آباؤهم أو اخوانهم يغدون من هذه البيوت القائمة واليها يروحون ، وما الأوس والخزرج الا فرقة من جند تألف حول ذلك القائد القرشي ، فالسلطان يوم فتح مكة في يد قريش ، ومن البعيد أن يخطر على بال ابي سفيان أنه في يد تلك الفرقة التي تسمى الأنصار حتى يقول : لعل هذا السلطان يعود الى قريش ، ولو قال المؤلف لعل هذا السلطان الذي انتقل من عبدة الأوثان الى عباد من خلق الأوثان

أن يعود الى عبدة الأوثان ، لكان خطؤه قريبًا وشبهته محتملة

***

قال المؤلف في ص ٥١ « ولعل النبي لو عمّر بعد فتح مكة زمنًا طويلا لاستطاع ان يمحو تلك الضغائن ، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة . فأي غرابة في أن تعود هذه الضغائن الى الظهور وفي ان تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد »

تحدث النبي عليه السلام عن الامامة والامام في أحاديث يرويها البخاري ومسلم وغيرهما ، وقد شرع القرآن للخلافة قاعدة في قوله « وأمرهم شورى بينهم » وزادها النبي عليه السلام بيانًا اذ ترك للأمة حريتها في انتخاب من ترى فيه الكفاية للقبض على مقاليد أمرها ، حتى تكون السيرة المقتدى بها في كل عهد ، أما طريقة أخذ الآراء فموكولة الى اجتهاد أهل الحل والعقد ككل مصلحة أرشد اليها الاسلام وفوض في وسائلها الى اجتهاد الآراء

فالخلافة حقيقة شرعية ونظام كافل لحياة الامة الاسلامية ، ومن يدرس التاريخ بروية وأناة يدرك بوضوح أن الخلافة رفعت الشرق مكانًا عاليا ، وأنه لم يفقد سيادته ومنعته الا حين اختل نظامها وسارت في غير سبيلها ، وليس في سنة الخلافة ماتضيق عنه الدساتير المعقولة أو يمس الحرية المطمئنة ، ولعل الذين عجلوا الى التنكر لها لم يجدوا في مخيلاتهم الا شبح الخلافة المشربة بروح استبدادية ، ولو بحثوا فيها من حيث حقيقتها المشروعة ونظروا سيرتها يوم مثلها الصديق أو الفاروق ، لوجدوا في سعة نطاقها مايحفظ حقوق الأمم ويطابق مقتضيات كل عصر

ترك النبي عليه الصلاة والسلام القرآن وما يبينه من عمل متواتر أو حديث

صحيح ، وفي القرآن وما يبينه من السنة أحكم دستور لقوم يعقلون

لم يرد الاسلام ان يضع الناس في حرج فيرسم لهم نظم الادارة أو يبين لهم دستوراً على نمط هذه الدساتير التى تتغير على حسب العصور وتختلف باختلاف البلاد ، والذي يليق بحكمة التشريع السماوي أن ينص على بعض الاحكام القائمة على مصالح ثابتة عامة ، ويضع أصولا عالية يستنبط منها كل شعب ما يطابق مصالحه ويلائم عوائده . وهذا مايفهمه الراسخون في العلم ، وهذا ما يسير عليه الائمة المجتهدون

فلو عمّر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة زمناً طويلا لم يزد على بناء هذا التشريع ابنة ، ولم يبدُ له ان يسن دستوراً كدساتير هذه الدول لا يلبث أن تكبر عنه بعض العصور فيكون غلا في أعناقها ، أو تصغر عنه فيكون ثوباً فضفاضا .

أما الضغائن التي ظهرت والفتن التي استيقظت فلم يكن منشؤها نقصاً في التشريع كما يزعم المؤلف ، بل سببها قلة العلم بالتشريع ، وعدم القدرة على التطبيق أو تغلب الأهواء ، اذ لاعصمة الا لأنبياء الله المصطفين .

* * *

قال المؤلف في ص ٥٢ « وفي الحق أن النبي لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون ؟ ولمن تكون ؟ وكاد الامر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك لقريش فما هي إلا أن أذعنت الانصار وقبلوا أن تخرج منهم الادارة الى قريش »

القوة المادية : الجند والسلاح والمال ، ولم يكن هنالك جيش تحت امارة وزير أو قائد قرشي ، وانما هي الأمة تنفر للجهاد ، وعندما تضع الحرب أوزارها يعود كل واحد الى حرفته . ولم يكن هنالك خزائن للسلاح مفاتيحها بيد رجل

من قريش ، بل كان سلاح كل أحد في يده أو في بيته ، ولم يكن السلاح الذي بأيدي قريش أجود من السلاح الذي كان يحمله الانصار وسائر القبائل العربية. أما المال فقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال عن الحسين بن محمد : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل مالا عنده ولا يبيته ، قال أبو عبيدة يعني إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه . وروى أبو داود عن عوف بن مالك : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا أتاه الفيء قسمه في يومه . اذاً لم يكن هناك مال للامة تحت يد أمير قريش

فان قال المؤلف أريد من القوة المادية أن قريشاً أكثر من الانصار عدداً أو أنصاراً قلنا الرواية الموثوق فيها تقول : ان المجتمعين في سقيفة بني ساعدة طرحوا مسألة الخلافة على بساط الشورى فاختلف المؤتمرون : أين تكون الخلافة ؟ ولمن تكون ؟ واشتدت رغبة سعد بن عبادة في أن يتقلد الامارة على الانصار ، ولما احتدم الجدال بسط عمر بن الخطاب يده وبايع ابا بكر فتتابع الحاضرون من المهاجرين والانصار على مبايعته ، ولم يتخلف عنها سوى سعد بن عبادة ، ثم عقد اجتماع عام في المسجد فتوارد الناس على مبايعته وتوانى عنها علي بن أبي طالب حينا ثم أقبل وبايع ووفَّى

والرواية تصرح بأن الأوس جنحوا الى ولاية ابي بكر ، وتتابعُ الخزرج على مبايعته دليل على أنهم لايجدون في صدورهم حرجاً من خلافته ، ويروى أن أول من قام من الانصار وبايع أبا بكر خزرجي يقال له بشير بن سعد وهو ابو النعمان بن بشير . فالظاهر أن عمر لم يمد يده الى المبايعة الا بعد أن تراءى له أن أكثر الآراء متوجهة الى اختيار أبي بكر ، وسمى مبايعته فلتة لأنه بادر اليها قبل ان تخرج تلك الآراء في صراحة على ماهو المعهود في نظام الشورى ،

وعذره في هذه المبادرة أن بعض الانصار أسرف في الجدل وهمّ بما لا تحمد عقباه .

فخلافة أبي بكر لم تعقد بمبايعة عمر بل تقررت بآراء الاغلبية الساحقة ، ولم تقع تحت تأثير جند يتحفز أو سلاح يشهر أو مال يبذل ، واذا فرض أن في المهاجرين أو الانصار من بايعوا متابعة للكثرة السائدة أو حذراً من سخطها فمثل هذا لا يخرج خلافة أبي بكر عن أن تكون قائمة على رضا الامة

***

قال المؤلف في ص ٥٢ « وظهر أن الامر قد استقر بين الفريقين ، وانهم قد اجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عبادة الانصاري الذي أبى أن يبايع ابا بكر وان يبايع عمر وان يصلي بصلاة المسلمين ، وان يحج بحجهم . وظل يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره »

قلنا لكم : ان المؤلف متى وقع نظره على رواية تمس سياسة العرب بعد الاسلام ضرب منهج ديكارت برجله ، وكان أجرى اليها من الماء في صبب

يقول المؤلف : ان سعد بن عبادة قتل غيلة في بعض أسفاره ، وسيقول في ص ٧١ : إن السياسة قتلته ، ويشير الى أن الباعث على قتله عدم اذعانه بالخلافة لقريش

لم يذكر المؤرخون كابن جرير وابن الاثير وابن خلدون ، ولا الحفاظ الكاتبون في التعريف باحوال الصحابة كابن حجر وابن عبد البر والذهبي وجمال الدين المزي رواية ان سعد بن عبادة قتل غيلة بيد السياسة ، وانما تجدها في مثل شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة حين قال « ويقول قوم إن أمير الشام كمّن له من رماه ليلا الى الصحراء فقتله لخروجه عن طاعة الامام » وابن ابي الحديد على مذهب الشيعة ، والاقرب أن تكون هذه الرواية شيئاً يزعمه

بعض غلاتهم

ونحن نشك في هذه الرواية ونبحثها بقلب خال من كل ماقيل في موت سعد بن عبادة

لم ترد هذه الرواية في الكتب المبسوطة فى التاريخ اوفي التعريف باحوال الصحابة ، وهذا أمارة على أنها لم تدخل في دائرة العلم التى جاس خلالها هؤلاء الحفاظ والمؤرخون ، ولانجد من هؤلاء الا من يذكر أن سعداً مات حتف أنفه او يذكر مايزعم من أن الجن قتلته ، ومنهم من يحكي أن سبب موته النهش ، كما قال ابن قتيبة في المعارف « ويقال إنه نهش [١] وهو الصحيح »

وردت هذه الرواية في بعض كتب لا يؤخذ ماترويه من الاخبار المتصلة بسياسة أبي بكر او عمر الا بالتحفظ والاحتراس، ثم ان ابن ابي الحديد لم يسندها الى قوم بأسمائهم ، فلا ندري من هؤلاء القوم ، وما مبلغ نصيبهم من الصدق أو البهتان ، ولا ندري أيضاً من هذا الامير الذي كمن لسعد بن عبادة حتى رماه فقتله ، وهم يختلفون في تاريخ وفاة سعد ، فقيل في خلافة أبي بكر سنة احدى عشرة ، وقيل في خلافة عمر سنة اربعة عشرة أو خمسة عشرة أو ستة عشرة

انصبَّ المؤلف على هذه الرواية لانها وصمة في سيرة الخلافة الرشيدة ، وأعرض عن الرواية التي تقول « وتتابع القوم على البيعة وبايع سعد [٢] » لانها تجعل خلافة أبي بكر منعقدة باجماع وتنفي أن يكون هناك من يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة

* * *

قال المؤلف في ص٥٢ « وانصرفت قوة قريش والانصار الى ما كان من

(١) نهشته الحية لسعته

(٢) تاريخ ابن جرير فى الحديث عن سنة ١١

انتقاض العرب على المسلمين ايام أبي بكر وعمر ، والى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من اولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون ان ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات »

خشي المؤلف أن يقول : ان قريشا والانصار لعهد أبي بكر وعمر لم ينسوا تلك الدماء المسفوكة في الغزوات ، فيقال له : مابالهم امتزجوا وظهروا فى قلب رجل واحد ، واندفعوا فى حروب أهل الردة وفتح بلاد الروم وفارس، لا يعنيهم أن يكون الخليفة قرشياً ولا يفرقون بين ان يكون أمير الجيش قرشياً أوانصارياً ، لهذه الحجة الدامغة استثنى المؤلف اولئك المجاهدين الفاتحين ، وعرج على هؤلاء المقيمين يرميهم بالانطواء على الضغائن ، ولا داعي له ولا بينة يضطرانه الى قذف تلك النفوس المتآلفة الا حرصه على ان يكسو تاريخ عهد أبي بكر وعمر لونا قاتما

***

قال المؤلف فى ص ٥٣ « وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان فى نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي ، فاخذ باذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني ياعمر ، فوالله لقد كنت أنشد فى هذا المكان من هو خير منك فيرضى ، فمضى عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمنامن أن الانصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن الى انصراف الامر عنهم فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بالسنتهم من مجد »

***

وعد المؤلف بانه سيمشي في البحث على منهج ديكارت ، فقلنا : عوج فى التاريخ سيقوم ، وتزوير في الرواية سينجلي ، فاذا هو يهجم على ما يقصه

التاريخ بلسان لاعقدة فيه ، ويحرفه الى معان ليس بينها وبين اللفظ صلة الاعلى طرف لسانه

قصة حسان وردت في كتب الادب على مثال ما قصها المؤلف نفسه ، وقد رأيتم باعينكم كيف خاض في أحشائها ، وركض بين بدايتها ونهايتها ثم خرج منها بادعاء أن حسان كان ينشد من شعره الذي هجا به مشركي قريش ، وأن عمر استاء من ذلك الصنيع وأخذته الحمية لقريش أن أخذ باذن حسان معنفاً له عن تعرضه لقريش بانشاد ذلك الهجاء . وها هي تلك القصة ماثلة بين أيديكم ، فلاتدل بمنطوقها ولا بلحن خطابها الا على أن حسان كان ينشد شعراً في المسجد بصوت جهير والناس حوله ، فكره عمر أن تقام هذه الحفلة في المسجد الذي هو معد للعبادة . ولم يذكر في القصة نوع الشعر ، ولحسان قصائد غير ماهجا به قريشاً ، فقد قال في الجاهلية شعراً كثيراً ، وقال في الاسلام ماليس بهجاء ، والشاهد من القصة على أن عمر انما كره القاء الشعر في المسجد على تلك الهيأة قول حسان : لقدكنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى ، ولو كان حسان ينشد شعرا في هجاء قريش لم يمض عمر ويتركه وهو الذي نهى الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقضة الانصار ومشركى قريش وقال : في ذلك شتم الحي بالميت وتجديد للضغائن .

***

قال المؤلف في ص ٥٣ « وكان عمر قرشياً تكره عصبيته أن تزدري قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر »

كان عمر قرشياً مسلماً يكره له أدبه ان تزدرى قريش كما يكره له أن تزدرى الاوس والخزرج وقيس وتميم ، ويكره له ذلك الأدب أن يزدرى عبد الله ابن عمر كما يكره له أن يزدرى سلمان الفارسي وبلال الحبشي . أما انه ينكر

ما أصاب قريشا من هزيمة وقد كان من أحرص الناس على هزيمتها ، فذلك مالا يحتمله الا عقلية « أقرب الى الغربية منها الى الشرقية »

يسهل على المؤلف ان يضع اصبعه في سيرة يزيد بن معاوية او حماد الراوية لانه يجد في التاريخ الصحيح او الباطل ما يعبر به الى الحديث عنهما بغلو واغراق ثم لا يعدم أذنا تصغي اليه أو قلبا يتلهى به ، أما عمر بن الخطاب فان سيرته متجلية تحت نبراس من التاريخ الصحيح لا يستطيع القلم أن يغير منها لونا أو يسومها كيداً وإن ركب منهج ديكارت وتناول زاده من حقيبة مرغليوث

***

حكى المؤلف قصة عبد الله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب حين قدما المدينة وذهبا الى ابي احمد بن جحش وطلبا منه أن يدعو لهما حسان لينشداه وينشدهم فجاء حسان واخذا ينشدانه عما قالت قريش في الانصار ، ولما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا الى مكة ، وذهب حسان مغضبا الى عمر وقص عليه الخبر فارسل عمر من ردهما وقال لحسان : انشدهما ما شئت ، فانشدهما حتى اشتفى . ثم قال المؤلف في ص ٥٤ « وقال عمر ـ فيما يحدثنا صاحب الاغاني ـ قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لانه يوقظ الضغائن ، فأما اذا أبوا فاكتبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على ألا يضيع »

حديث أن الانصار كانوا يكتبون أشعارهم مما حدثه به صاحب الاغاني في رواية هذه القصة نفسها ، وقد طوى المؤلف الرواية دونه وأتاك به في صورة مالا شك فيه ليكون قبولك له أسرع وثقتك به أشد . واذا كتب الانصار أشعارهم فليس من المتعين أن يكون حرصهم على كتابتها من جهة أنهم « يجدون في ذلك من اللذة والشماتة مالا يشعر به الا صاحب العصبية القوية » فمن المحتمل

أن يكون الذين كتبوها إنما يريدون الاحتفاظ بها لانها نتيجة أعمال فكرية ، وكل إنسان يعز عليه اهمال آثاره أو آثار قومه الأدبية ، ومن المحتمل أن يحرصوا على كتابتها لأنها آثار تشهد بأنهم جاهدوا في إعلاء كلمة الاسلام بكل ماملكوا من بسالة وبلاغة ، ومن الملائم لسيرة عمر بن الخطاب ـ متى صحت الرواية ـ أن يكون إذنه لهم بكتابتها نظرا الى هـذا الوجه الذي يجعلها أمراً مشروعاً

***

قال المؤلف في ص ٥٤ « ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بنى أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ، واشتدت عصبية الامويين ، واشتدت العصبيات الاخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك مانعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الامر كله الى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب »

استنبط المؤلف من تاريخ أبي سفيان أنه حين أظلته خيل النبي عليه السلام بمكة دخل فيما دخل فيه الناس وهو يرجو أن ينتقل هذا السلطان من الانصار الى قريش ، لندع المؤلف هذا الاستنباط ، ولا نحرجه بالسؤال عن الطريق الذي الهمه أن أبا سفيان أسلم على رجاء ان يعود السلطان السياسي الى قريش مرة أخرى ، وأنه لولا هذا الرجاء لما آثر المصالحة والمصانعة على المضي في المقاومة ، فان لمثل المؤلف هواتف لا تحوم على خاطر الذي يستقبل البحث خالي الذهن من كل ماقيل فيه . وانما نريد ان نبحث عن مبلغ العصبية في عهد عثمان رضي الله عنه ، فالذي يظهر ان المؤلف اشتد في الحديث عنها أكثر من اشتدادها

ميل الرجل الى قومه وعشيرته أمر مفروز فى الطبيعة، كحبه اباه وابنه وأخاه وهي فطرة لا يمكن اقتلاعها من نفوس البشر ماداموا بشراً ، بل لا ينبغي العمل على محوها ، لانها من أقوى وسائل العمران وأشد البواعث على التعاون والتناصر ولكنها قد تزيغ وتطغى ، فتنقلب وسيلة دمار وداعية تخاذل وتقاطع ، وهذه الطبيعة الزائغة الطاغية هي التى حمل عليها الاسلام وقعد لها كل مرصد وانفق في تقويمها قسطا وافراً من حكمه الرائعة ومواعظه الحسنة

يحث الاسلام على ايثار العشيرة بخير لا يعود على غيرهم بشر ، ويأذن بنصرتهم حين يسامون ضيما أو يجاهدون في سبيل حق ، والذي يكرهه ويريد تطهير الصدور من خبثه أن يعمل الرجل على نفع رهطه ولو ألقى برهط غيره في شقاء ، وأن يقف فى صفوفهم أو يغمض الطرف عنهم ولو أبصرهم يرمون حبات القلوب البريئة بالسهام النافذة أو الـكلمات اللاسعة

والتحيز للعشيرة بالمعنى الاول مأذون فيه شرعا ومرضى عنه عقلا ، وهذا هو الذي يوجد في عهد النبوة وفى عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، أما التحيز للقومية بمعنى نصرة العشيرة وان كانت ظالمة ، والحرص على نفعها وإن جر غيرها الى أذى فلا أحسب أحداً يستطيع أن يرمى به الامة فى عهد الخلفاء الثلاثة

قد توجد حمية الجاهلية في أفراد قليلة ، كما يوجد النفاق والالحاد ، ولكن الاخاء والائتلاف السائد يغمر هذه الحمية الشاذة ويمنع المؤرخ من أن يجعلها طوراً من أطوار الأمة ، وكذلك فعل الفيلسوف ابن خلدون في تاريخه [1] حين قال « كان ابني عبد مناف في قريش جمل من العدد والشرف لايناهضهم فيها أحد من سائر بطون قريش ، وكان فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم إلا أن بنى أمية كانوا أكثر عددا من بنى هاشم وأوفر رجالا ، والعزة إنما هي بالكثرة ،

---

(١) ج ٣ ص ٢ ببعض اختصار

ولما جاء الاسلام دهش الناس لما وقع من امر النبوة والوحي ونسى العصبية مسلمهم وكافرهم، أما المسلمون فنهاهم الاسلام عن أمر الجاهلية، وأما المشركون فشغلهم ذلك الامر العظيم عن شأن العصائب، وذهلوا عنها حيناً من الدهر الى ان ملك معاوية واتفقت الجماعة على بيعته عند ما نسي الناس شأن النبوة والخوارق ورجعوا الى أمر العصبية والتغالب، وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب »

فمن ينظر الى تاريخ المسلمين لعهد الخليفة الثالث من الطرق الموثوق بها يجد العصبية مغلوبة على أمرها، ويكاد التحيز الى القبيلة لا يتجاوز حدوده المشروعة، ويتفقه في هذا من درس سيرة ذلك العهد فى كتب علماء الحديث الذين هم أعرف بنقد الاخبار وأهدى الى الحقائق من مؤرخين كثيرين يجمعون الى الرشد سفها والى الجد لهواً ولعبا، فأمثال هذه القصص التى تجدها فى كتب أهل الخلاعة أو من عرفوا بنزعة التشيع الى قبيل، لا تجدها في كتب من زاولوا نقد الآثار وأسقطوا من حسابها زوراً كثيراً

اقرأ سيرة عثمان ـ مثلا ـ فى تاريخ ابن جرير الطبري أو مؤلفات أبي بكر ابن العربي مثل العواصم والقواصم، وعارضة الاحوذي، اقرأها فى أمثال هذه الكتب فانك تنصرف عنها برأي أخف وأهون من الرأي الذي يحدثك به هذا الذي يتبع أذناب الروايات الواهية أو المصنوعة، وتقع يده على رجس غير قليل

***

قال المؤلف في ص ٥٥ « في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق: فشلت هذه الخطة التى كان يختطها عمر وهي منع العرب أن يتذاكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام. وعاد العرب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية ويكفي أن أقص

عليك ما كان من تنافس الشعراء من الامصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم الى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة »

رفعت العصبية رأسها في أيام معاوية ، واستوت جالسة أو انتصبت قائمة لعهد ابنه يزيد ، وعاد كثير من العرب الى بعض الشر الذي كانوا فيه في جاهليتهم وهو التفاخر بالانساب ، والنظر الى ذوي القربى بغير العين التى ينظر بها الى الاباعد ، وايثار أولئك بالمنافع وان كان هؤلاء أحق بها أو أحوج اليها ، وتقليدهم الاعمال وان كان غيرهم أقوم عليها ، وهذه السيرة تستدعى بطبيعتها تنافرا بالقلوب واسترخاء عقدة الاخاء ، وتكوّن حزبًا أو أحزابًا معارضة

وقد أدركنا الامة العربية وهي متصلة بالخلافة العثمانية اتصال الانامل بالراحة ، حتى قام نفر في الاستانة يوقدون نار العصبية التركية ، فطارت شرارة منها الى البلاد العربية ، وسرعان ما سرت في قلوب الفتيان وظهروا في أحزاب معارضة ، ولم يتوفق رجال الدولة الى أن يسوسوهم بحكمة وكانت العاقبة ما كنا نسمع وما كنا نرى

على الرغم من تلك الفتنة الساهرة أيام معاوية ويزيد لم تكن العواطف الدينية والآداب الاسلامية ملقية السلم الى تلك الاهواء ، وتاركة جماحها يذهب الى غير منتهى ، ويكفى أن أذكرك بان تلك الامة على ما مسها من طائف العصبية قد سكنت تحت راية معاوية ثم ابنه يزيد ، وكانت تجاهد تحت رايتهما وتفتح البلاد بكل ما تملك من اقدام وإخلاص ، وهذا أبو أيوب وهو من الانصار قد سار لفتح قسطنطينية وعلى رأسه راية يزيد بن معاوية

فالعصبية نهضت لعهد معاوية ويزيد ، ولكنها وجدت مقاومًا خفف من ويلاتها ، ولم يتركها الى أن يُجنّ جنونها وتفقد شعورها كما كانت في الجاهلية ، وهو أدب الاسلام

***

قال المؤلف في ص ٥٥ « ولعلك قرأت تلك القصة التي تخبرنا بأن عبدالرحمن بن حسان شبب برملة بنت معاوية نكاية ببني امية »

قصة تشبيب عبد الرحمن برملة رواها صاحب الاغاني ولم يقل « نكاية ببني أمية » ولا أحسب هذه الكلمة الامن طينة الاستنباطات التى يصعد اليها المؤلف على سلم العاطفة ، وتشبيب الرجل بالمرأة يكون من داعية صبابة ، ويكون لرفع قيمة الشعر أو التطلع الى فخر ، ويكون نكاية بأبيها أو أخيها وحده ، والظاهر أن تشبيب عبد الرحمن برملة - ان صح - لا يحمل الا على مثل هذين الباعثين؛ وقد ذكر صاحب الأغاني نفسه أن معاوية قال لعبد الرحمن : ألم يبلغنى أنك تشبب برملة ؟ قال له : بلي ولو علمت أن أحدا اشرف لشعري منها لذكرته

فان لم يرض المؤلف عن هذا الوجه ورآه من الاعتذار الذي يراد به التخلص ، فليكن ذلك التشبيب للنكاية بيزيد ، فقد حكى الجمحى في طبقاته أن يزيد وعبد الرحمن كانا يتقاولان الشعر حتى استعلاه عبد الرحمن . ومما يجعل أصل القصة في وهن أن صاحب الاغاني حدثنا تارة اخرى بأن تشبيب عبد الرحمن كان باخت معاوية لا بابنته ، وأن يزيد قال لمعاوية : إنه شبب بعمتي

يتواضع المؤلف الى الروايات التي توافق هواه ، ولا يكفيه أن تكون واهية محفوفة بالريبة من كل جانب حتى يعمد الى أن يستنبط منها ما لا يخطر على خيال الباحث الرصين

كل أنصاري يشبب بأموية أو يهجو أمويا فللنكاية ببني امية ، وكل قرشي يشبب بأنصارية أو يهجو أنصاريا فللنكاية بالانصار . فالعصبية ثائرة والفتنة غاشمة

اذاً هذا الشعر الجاهلي منتحل وليس من الجاهلية في شيء

***

قال المؤلف في ص ٥٥ « واما يزيد فقد كان صورة لجده أبا سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الاسلام وما سنه للناس من سنن »

يصف المؤلف يزيد بالسخط على الاسلام وما سنه للناس من سنن ، وهذا أحد آراء فى يزيد بن معاية ، ومنهم من كان يزعم أنه من الخلفاء الراشدين ، وكلا القولين باطل يعلم بطلانه كل عاقل (١) » فلم يكن يزيد ملكا ملحداً ولا خليفة راشداً بل كان ملكا يأخذه الهوى بالاثم وقد يلقى به الغضب فى سياسة عرجاء ، ومن يخلص نفسه من شهوة تكثير المارقين ويجردها من داعيتي التعصب للامويين أو التحامل عليهم ، ثم ينظر في تاريخ يزيد من كل ناحية، يصل الى أنه لم يكن من الملوك الراشدين ولا يستطيع أن يحكم عليه بأنه من قوم لا يؤمنون

فالمؤلف يرمي أبا سفيان ويزيد بالسخط على ما سنه الاسلام من سنن ، ويستند فى هذا الى استنباط أشبه شيء بالسراب ، أو قصة يتفق المحققون على وضعها ، وكان حقاً عليه ألا يجرمها من التأويل الذي ابتغاه لنفسه ولم يتق وصمته الخلقية وسقطته العلمية ، وهو أن الايمان بالقرآن والتكذيب به قد اجتمعا له فى وقت واحد ، فهو مسلم بقلبه ، جاحد بعقله ، واعتقاد أن النقيضين لا يجتمعان ، انما يوجد في أدمغة انصار القديم

***

قال المؤلف فى ص ٥٥ « وأنت لاتنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمات الانصار في المدينة ، والتي انتقمت فيهـا قريش من الذين انتصروا عليها فى بدر ، والتي لم تقم للانصار بعدها قائمة . ولا مر مايقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة : انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدراً ، أي من الذين أذلوا قريشاً »

---

(١) ابن تيمية فى منهاج السنة ج ٢ ص ٢٤٧

يعلم كل من له إلمام بالتاريخ أن سبب وقعة الحرة سخط طائفة عظيمة من المسلمين على سيرة يزيد ، واشترك في هذا السخط فريق من الانصار وفريق من قريش ، وكان على رأس قريش عبد الله بن مطيع بن الاسود القرشي العدوي وعلى رأس الانصار عبد الله بن حنظلة الانصاري ، ثم إن قائد جيش يزيد وهو مسلم بن عقبة حين أرهق أهل المدينة وأسرف في قتلهم لم يميز قرشيا من أنصاري، فالحرب وقعت بين جيش يزيد وجماعة المسلمين القاطنين بالمدينة ، وقائد هذا الجيش الذي أسرف في الفتك بأهل المدينة هو الذي سار بالجيش نفسه الى محاربة ابن الزبير القرشي ومن معه من آل مكة القرشيين

يحكي المؤلف عن الرواة أنه قتل في وقعة الحرة ثمانون من الذين شهدوا بدرا ، وليس في كتب التاريخ ما يصدق هذه الرواية ، فمن المؤرخين من لم يتعرضوا الأحصاء القتلى بهذه الواقعة كابن جرير وابن الاثير ، ومنهم من ذكروا عددهم في إجمال ولم يعرجوا على ذكر أهل بدر ، كما صنع ابن الجوزي في المنتظم والصفدي في الوافي بالوفيات حيث قالا : إن القتلى يوم الحرة سبعمائة من وجوه الناس من قريش والأنصار والمهاجرين ووجوه الموالي ، ومن لا يعرف عشرة آلاف . وتعرض لذكر أهل بدر صاحب كتاب الامامة والسياسة فقال «وذكروا انه قتل يوم الحرة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ثمانون رجلا ، ولم يبق بدرى بعد ذلك ، ومن قريش والانصار سبعمائة ومن سائر الناس عشرة آلاف» وهذه الرواية لاتشهد للمؤلف فى ادعائه أن الثمانين من أهل بدر

* * *

قال المؤلف في ص ٥٦ « واست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعا بالانصار حتى ره اسمهم هذا وطلب الى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصاري

الوحيد الذي شايع بني أمية الى أن يقول :

ياسعد لاتجب الدعاء فما لنا   نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الاله لقومنا   اثقل به نسبا على الكفار
ان الذين ثووا ببدر منكم   يوم القليب همُ وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمرا على تسرعه ليس غير »

هذه القصة ذكرها صاحب الأغاني ، وأول مايجيء الريبة من ناحيته ، فان الكاتبين في التعريف بحياته يصفونه بالتشيع ، [1] ومنهم من يقول : كان ظاهر التشيع ، والمتشيع يضيق ذرعا بعمرو بن العاص ومعاوية ويكره اسمهما ، ويضاف الى هذا أن أهل العلم طعنوا في أمانته ، قال ابن الجوزي في المنتظم: « ومثله لايوثق بروايته ، فانه يصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر ، وربما حكى ذلك عن نفسه ، ومن تأمل كتاب الأغاني رأى كل قبيح ومنكر » ونقل ابن شاكر في عيون الاخبار : أن ابن تيمية يضعفه ويتهمه في نقله ويستهول مايأتي به . ونرى صاحب معجم الأدباء ينقل من كتاب الغرباء أحد مؤلفات أبي الفرج أشياء يحكيها أبو الفرج عن نفسه ، فتجد فيها تهتكا واعترافا بالفسوق

واذا كان الرجل يجفو طائفة ويضم الى هذا الجفاء عدم استقامة ، فلا تحفلْ بما يرويه من حديث يقدح في سيرتهم ، وصاعر له خدك الا أن تكون ذا هوى وتجده مصبوبا في قالب هواك

* * *

ساق المؤلف قصة الزبير حين مر بنفر من المسلمين وحسان ينشدهم وهم غير

---

(١) أنظر معجم الادباء لياقوت ، وعيون التواريخ لابن شاكر ، ووفيات الاعيان لابن خلكان ، والكامل لابن الاثير

حافلين به فلامهم على ذلك فمدحه حسان بقصيدته :

« أقام على عهد النبي وهديه   حواريه والقول بالفعل يعدل »

وبعد أن أورد المؤلف القصيدة وهي تحتوي تسعة أبيات قال في ص ٥٧ « فانظر الى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه واسفه على مافات الانصار من موالاته لهم وانصافه اياهم . ولكن بقية هذه الابيات تدعو الى شيء من الاستطراد لا بأس به ، لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً ، فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات انه قد قصد بها الى الالحاح في مدح الزبير واحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لايلائم قوة أولها » ثم قال المؤلف « وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله ابن الزبير بالدقة، أفنستبعد أن تكون عصبية الزبيريين قد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل الى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص »

المؤلف في حاجة الى جلب شواهد على أن العصبية القرشية تنظر الى الانصار بعين عابسة ، وفي حاجة الى جلب شواهد على أن حرفة اصطناع الشعر رائجة ، ولما وقف على قصيدة حسان هذه ورأى في البيتين الاولين منها ايماء الى ان من رجال قريش من لم يرع عهد الانصار أو عهد حسان بنوع خاص ، رغب في أن يقضي بالقصيدة الوطرين ، فآمن بالبيتين لانهما يدلان في نظره على تنكر قريش للانصار ، وجحد بسائرها ليزداد شاهداً على أن التعصب للقبيلة أو العشيرة باعث على اصطناع الشعر واضافته الى بعض الاقدمين

القصيدة في تسعة أبيات كما في كتاب الاغاني ، وجاءت في ثمانية أبيات فقط كما في كتابي الاصابة لابن حجر والاستيعاب لابن عبد البر . والبيت

المزيد في رواية الأغاني قوله :

ثناؤك خير من فعال معاشر   وفعلك بابن الهاشمية أفضل

وانت اذا جمعت نظرك على ما اتفقت عليه الروايات وجدت نسج الأبيات متماثلا والروح الذي يتخللها واحدا ، فالبيتان اللذان اعترف بهما المؤلف هما :

أقام على عهد النبي وهديه   حواريه والعدل بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقه   يوالي ولي الحق والحق أعدل

والابيات التي يرميها بالاصطناع :

هو الفارس المشهور والبطل الذي   يصول اذا ما كان يوم محجل
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشها   بابيض سباق الى الموت يرقل
وان امرأ كانت صفية أمه   ومن أسد في بيتها لمرفل
له من رسول الله قربى قرابة   ومن نصرة الاسلام مجد مؤثل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه   عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله   وليس يكون الدهر مادام يذبل

ومن لا يقصد قصدَ المؤلف يرى أن هذه الابيات رميت عن القوس التي رمى عنها البيتان الاولان ، وأنهما لا يتفاوتان الا كما تتفاوت أبيات القصيدة في البلاغة او المتانة مع العلم بان مصدرها قريحة واحدة

من المعقول أن يأسف حسان على مافات الأنصار من ولاء النبي عليه الصلاة والسلام لهم ، ولكن البيتين لا يمثلان هذا الأسف ولا يزيدان على أن يمثلا ارتياحه لما صنع الزبير وحمده على اقامته على عهد الرسول عليه السلام ، فان كان هناك شيء آخر فهو التعريض بمن لم يشملوه بمثل هذا العطف والعناية . فالبيتان صالحان لان يقولهما حسان ولم يخطر على باله حال الانصار مع قريش . ولاسيما حين يكون هؤلاء النفر الذين لم ينشطوا لسماع انشاده من الانصار أنفسهم

***

ذكر المؤلف قصة النعمان بن بشير حين غضب من هجاء الاخطل للانصار وخاطب معاوية في هذا الشأن بقصيدة يقول في طالعها :

معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف لحى الازد مشدودا عليها العمائم

وبعد أن سرد المؤلف القصيدة المروية في الاغاني [1] أيضاً قال في ص ٦٠ « فظاهر جداً ان هذه الابيات الثلاثة الاخيرة على أقل تقدير حملت على النعمان بن بشير حملا ، حملها عليه الشيعة »

القصيدة لا توجد في ديوان النعمان بن بشير وانما ألحقها به ناشره نقلا عن كتاب الاغاني وقد حكى القصة المبرد في الكامل [2] وقال : فقال النعمان :

معاوي الا تعطنا الحق تعترف لحى الازد مشدوداً عليها العمائم
أيشتمنا عبد الاراقم ضلة وماذا الذي تجدي عليك الاراقم
فمالي ثأر دون قطع لسانه فدونك من ترضيه عنك الدراهم

ولم يزد على هذه الابيات الثلاثة ، فللمؤلف أن يعد مازاد عليها من المصنوع على النعمان بن بشير ، ولعله لا يفعل مخافة أن يفوته شعر يعزى لأنصاري وفيه روح عصبية هائجة

***

ثم قال المؤلف في ص ٦٠ « ومع أننا نعلم أن الانصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي الى تأييد الحزب المناويء لبني أمية ، فانضموا الى علي »

اذا كان علي بن أبي طالب أتقى قلباً وأقوم سيرة وأجمع لشروط الخلافة

---

(١) ج ١٤ ص ١٢٦
(٢) ص ١٠٢ طبع أوربا

من معاوية ، أفلا يكون ميل الانصار إلى تأييده ناشئاً عن علمهم بانه أحق بالخلافة وأولى ؟ لماذا نجتهد في أن تلطخ سرائرهم بمقاصد غير شريفة ونجعل العلة في تحيزهم الى جانب علي رضي الله عنه اضطغانهم على قريش حين أخطأهم الحكم ؟ أليسوا هم الذين مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ ونصروه على قريش ؟ والسيرة « تحدثنا بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الاوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة [١] » ؟ واذا مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ والخلفاء الثلاثة بعده بدافع الايمان ، أفلا يسبق الى الظن ان ميلهم الى تأييد علي إنما كان على بينة واخلاص طوية ؟

نحن لا نعتقد للانصار أو المهاجرين العصمة ، ولا ننكر على أحد أن يخوض في تاريخ عصرهم بكل مايملك من وسائل النقد ، وانما ندعو الباحث الى التثبت في الرواية والتأني في الاستنباط ، حتى لا يأتي مثل هذا الذي يأتيه المؤلف ، فيظلم التاريخ قبل أن يظلمهم ، ويفسد على نفسه نظام البحث قبل أن يفسد على طلابه عقليتهم

***

تعرض المؤلف لقصة عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم وتهاجيهما ، وذكر ما ينقل عن الانصار وما ينقل عن قريش في سبب هذا التهاجي ، ثم قال في ص٦١ « وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الانصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وان ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء . كانا صديقين يتصيدان بأكلب لهما فقال القرشي لصاحبه :

ازجر كلابك انها قلطية   بقع ومثل كلابكم لم تصطد

فرد عليه ابن حسان:

---

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص٥٠

من كان يأكل من فريسة صيده ... فالتمر يغنينا عن المتصيد
إنا أناس ريقون وأمكم ... ككلابكم في الولغ والمتردد
حزناكم للضب تحترشونه ... والريق يمنعكم بكل مهند

وعظم الشر بين الصديقين من ذلك اليوم »

لعلك تقرأ هذه الجمل فينساق ذهنك الى أن صاحب الاغاني لم يعرج على السبب الذي اعتمده المؤلف ، وان المؤلف استمده من كتاب غير الاغاني ، والواقع ان صاحب الاغاني ــ بعد ان حكى ما يعزى الى الانصار وقريش في سبب تهاجي الشاعرين ــ قال : وأما هشام بن الكلبي فانه حدث عن خالد واسحاق ابني سعيد بن العاص أن سبب التهاجي بينهما أنهما خرجا الى الصيد بأكلب لهما في إمارة مروان فقال ابن الحكم لابن حسان « ازجر كلابك الخ » (١)

والمؤلف يأخذ في بعض الاحيان بهذه الطريقة وهي أنه يقطع الرواية عن الاغاني ويأتيك ببقية الحديث في صورة المعروف في غيرها ، حتى لا تعده ضيفا ثقيلا يأوي اليها كلما احتاج الى رواية تبل صدى عاطفته

***

أراد المؤلف ألا يبقى صبابة من حديث عبد الرحمن بن الحكم وعبد الرحمن ابن حسان فملأ نحو صحيفتين بحكاية بعث معاوية الى سعيد بن العاص يأمره بضرب كل واحد من الشاعرين مائة سوط جزاء تهاجيهما ، وتعطيل سعيد أمر معاوية الى ان خلفه مروان بن الحكم فنفذ الامر في عبد الرحمن بن حسان دون أخيه ، وأبيات كتب بها عبد الرحمن بن حسان الى النعمان بن بشير يشكوه فيها ما صنع مروان ، وقصيدة النعمان التي خاطب بها معاوية في هذا الشأن ، وبعث معاوية الى مروان بتنفيذ أمره في أخيه عبد الرحمن بن الحكم أيضاً ، ثم

(١) ج ١٣ ص ١٥١

قال في ص ٦٤ « ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي ان يضع كتاباً خاصاً ضخما في هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ، لا تقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل تقول في مصر وافريقيا والاندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفراً مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والانصار من التأثير في شعر الفريقين الذى قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية »

لاجناح على الرجل يعطف على قبيلته ويحرص على أن يكون لهم مجد ، وأن يكون لهذا المجد ذكر سائر ، فهذا أمر تتساق اليه النفس بفطرتها ، وقد قلنا : إن هذه الخصلة متى سارت على منهج الاعتدال فحملت صاحبها على القيام بمصالح عشيرته ، أو ذكر مآثرهم الحميدة دون ان يتعرض لغيرهم بسوء ، لاتعد من الحمية الممقوتة ولا العصبية التى يريد الاسلام محوها

وليس في تلك القصة على طولها وعرضها ما يقع في عين الموضوع وهو العصبية ا ة بين قريش والانصار ، فمعاوية أمر بعقوبة الشاعرين : القرشي والانصاري ، وسعيد بن العاص لم يجر العقوبة على واحد منهما ، ومروان قد يكون انتقم لعبد الرحمن بن الحكم من جهة كونه ابن أبيه الحكم لا من جهة أنه من قريش ، وقد يفعل مثل هذا من يكون خالي الذهن من معنى التعصب للقبيلة ، وشكاية عبد الرحمن الى ابن بشير من قبيل الالتجاء الى ذي وجاهة وقربى ليرفع عنه مظلمة ، وخطاب النعمان بن بشير لمعاوية عرض لقضية اضطهد فيها مروان عامله رجلا من الانصار ، وان سمى مثل هذا تعصباً فهو من نوع التعصب المقبول ، وقد انتهت الرواية بان معاوية كتب الى مروان بتنفيذ أمره في عبد الرحمن بن الحكم فنفذه ولم يعص له أمراً

وفي الابيات التي قيل ان النعمان خاطب بها معاوية ذكر ليومي بدر وفتح مكة واراءته الانصار في كثرة عدد وعزة جانب ، ولا حرج في رفع الشكاية بهذا الاسلوب اذا ألجأ اليه حال الدفاع ولم يرتجف له قلب السياسة حمقا ، وتجن له يدها بطشاً

ومن المحتمل القريب أن تكون قصة تهاجي ابن الحكم وابن حسان قصيرة ذات لون واحد فأصبحت في كتاب الأغاني ذات ذيول وألوان مختلفة ، وزادها المؤلف بتصرفه أصباغاً غريبة ، وقد أوردها المبرد في الكامل[1] بلون واحد وجمل لا تشير الى قصيدتي ابن حسان وابن بشير ، فساق ثلاثة أبيات لابن حسان يهجو بهما عبدالرحمن بن الحكم ثم قال : « فكتب معاوية الى مروان أن يؤدبهما ، وكانا قد تقاذفا ، فضرب عبد الرحمن ثمانين وضرب أخاه عشرين فقيل لابن حسان : قد أمكنك من مروان ما تريد فأشد بذكره وارفعه الى معاوية ، فقال : اذاً والله لا أفعل ، وقد حدني كما تحد الرجال الأحرار ، وجعل أخاه كنصف عبد . فأوجعه بهذا القول »

لا ينكر أحد أن الحمية المتطرفة ظهرت في عهد بني أمية ، ولا يسلم أحد أنها بلغت بالعرب الى مثل ما كانوا عليه من جاهليتهم ، فضلا عن أن يكون شراً منه ، وهذا المؤلف يحكي أن معاوية لم يحد عن مبدأ المساواة حين أمر بتأديب القرشي والانصاري وحين أمر عامله بان يضرب أخاه الأموي مقدار ماضرب ابن حسان ، وهل يستطيع المؤلف أن يقيم لنا شاهداً على ان عصبية قريش أو الامويين في الاسلام بلغت عُشر عصبية هذه الدول أو الامم التي يود أن يكون له في جوفه قلب آخر يملؤه باحترامها ، ورأس ثان يهوي به ساجداً لعظمتها !

إن من هذه الامم أو الدول القابضة على شمال افريقية من يعتدي على حياة

---

(١) ص ١٤٩ طبع اوربا

الوطني ولا يقضى عليه ولو بالسجن بضعة أيام ، واذا أنعمت النظر في عصبية هذه الدول أو الامم وقايسته بعصبية قريش الخارجة عن حد الاعتدال وجدت بين العصبيتين فرقاً يكاد يشبه الفرق بين الحرية والاستبداد ، أو العدالة والاضطهاد . وقد كانت عصبية الجاهلية تشبه في شدتها وآثارها عصبية هذه الامم التى يقدس لها المؤلف ؛ ولا تمتاز عنها بشيء إلا انها كانت تخرج في غير نظام ، بل رأينا سبعين مرة كيف تحمى عصبية المدنية ويتخبطها الغضب فتظهر في خلقتها الشوهاء ، وتصبح أشبه بعصبية الجاهلية من الغراب بالغراب

لا نطيل القول في الاستشهاد على أن المؤلف لا يقيم للكلام وزناً أو حساباً ، ويكفي القاريء دليلا على أنه لا يستطيع أن يضع كتاباً ضخماً في العصبية بين قريش والانصار أنه طاف على أبواب الأغاني ولم يستطع أن يحدثك في هذا الفصل حديثاً يدنيك من نظرية أن العرب عادوا بعد عمر بن الخطاب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم . وهو لا يستطيع أن يضع سفراً مستقلا فيما كان لهذه العصبية من التأثير فى الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهم فى الجاهلية ، الا أن تغمض فيما يحدثك به من روايات موضوعة وآراء يخذل بعضها بعضاً

***

قال المؤلف فى ص ٦٥ « وانت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالت سلطان بني أمية لانهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وارادوا ان يعتزوا بفريق من العرب على فريق ، قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس »

جاء الاسلام بمحو العصبيات ، وهي انما تمحى بالسيرة التي تمثل هدايته ومبادئه ، وقوام هذه السيرة أمران : التعليم ، والعدالة

كان النبي عليه الصلاة والسلام يقوم على أدب الأمة وتعليمها كما قال تعالى

« هو الذي بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين »

وكانت أحكامه وسياسته عليه الصلاة السلام تمثل العدل والمساواة في أحكم صورة . وبعاملي التعليم والعدل ، ذهبت عصبية الجاهلية بين المهاجرين والانصار، وارتبطت قلوبهم باشد ما ترتبط به القلوب من الالفة والاخاء ، قال تعالى « فاصبحتم بنعمته اخوانا » وقال « لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » وقال في وصف الانصار « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبل يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »

فالعصبية تضعف بقوة ذينك العاملين وتقوى بضعفهما

وفى كل أمة نفوس لا تقبل الادب أولا تأخذها السياسة العادلة الى حسن الطاعة ، فلا غنى لاولى الامر من أن يضبطوا سياستهم بالحزم ، وكذلك كان الخلفاء الراشدون يشربون سياستهم من العزم والاحتراس بمقدار ما يقتضيه حال الامة ، حتى أواخر عهد الخليفة الثالث وقد أصبح لينه أكثر من لين الخليفتين قبله ، فانتهز عبد الله بن سبا اليهودي ذلك اللين فرصة وسعى في طائفة وقعت في مكيدته الى فتنة يوقدونها باسم الدين تارة ، وباسم السياسة تارة أخرى ، حتى نزلوا بالمدينة وأراقوا دم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان قتل هذا الشيخ البريء من عصبية بني أمية سببا لاذكاء هذه العصبية ولكن حرصهم على الخلافة وأخذهم بمقاليدها جعلهم يكتمون أنفاس هذه العصبية فى كثير من صروف سياستهم ، ولعلك لا تستطيع أن ترى لها مظهرا الاحيث يلمحون يداً تعمل على تقويض سلطانهم

فعصبية بني أمية كانت فاسقة عن أمر الاسلام من ناحية ، ومغلوبة لسلطانه من ناحية أخرى ، وهذا ماساعدها على أن تبلغ من العمر مالا تبلغه دولة ذات

عصبية جاهلية لو بسطت يدها على أمم أكثر من قبيلتها عدداً وليست أقل منها علماً وخلقاً

للعصبية أثر فى سقوط دولة بنى أمية ، وأكبر سبب فى سقوطها ذلك الحزب الذي يرى أن بنى هاشم أحق بالخلافة ، وأخذ يبدو تارة ويحتجب تارة أخرى حتى وقعت الدولة فى ترف ، وفقدت الرجال القوامين على الحروب ، وبعدت عن خطة الخلافة الرشيدة ، فنهض هذا الحزب ، وسرعان ما جمع حوله شعوباً وقبائل تنقم على تلك الدولة خلل سياستها ، فافتك منها الخلافة ووضعها في أيدي بني العباس

فدولة بني أمية - على ما كان فيها من عصبية أو هوى - قد خدمت الاسلام بفتوحات واسعة ، وكان لكثير من رجالها مآثر عمرانية فاخرة ، ولا تنس أن من رجال تلك الدولة من يبرأ من العصبية ولم يأت في سياسته على ناحيتها كعمر بن عبد العزيز ، ومنهم من كان يغمرها بالهمم الكبيرة والقيام على كثير من المصالح العامة كالوليد بن عبد الملك

فنسبة سقوط دولة بني أمية الى العصبية وحدها ، من نوع المبالغة التي لاتقبلها المباحث العلمية ، ودعوى أن العرب وقعت بعد عمر بن الخطاب في أشد مما كانوا عليه في جاهليتهم ، لاتصدر الا ممن يريد اذاية هذه الأمة الكريمة وجحود ما كان لها من مزية وفضل حتى على هذه الدول الغربية التي يود المؤلف أن يكون له لسان آخر وقلم ثان يصرفهما في سبيل الدعوة الىماينفعها

***

قال المؤلف في ص ٦٥ « وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وانما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والحفاظ

خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أقله قد بقي »

بحث مرغليوث في طريق تلقي هذا الشعر الجاهلي فقال : أول مانسأل عنه طريق وصول هذا الشعر الى الرواة : هل هو الرواية حفظاً ، أم الكتابة ؟ والرأي الأول هو الذي يذهب اليه الجمهور ، وينقلون عن الخليفة الثاني انه قال « تشاغل العرب عن الشعر وروايته في صدر الاسلام بالجهاد ، ولما جاءت الفتوح واطمأنت العرب راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه كثير »

ثم قال مرغليوث منتقداً هذا المقال الذي يعزى الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه «من العبث نسبة هذا القول للخليفة الثاني ، لأن زمن السلم لم يحن الا في عهد الامويين أي بعد موته بثلاثين سنة . ثم قال : وبقاء قصائد تروى حفظا غير متيسر الا اذا كان هنالك أشخاص وظيفتهم حفظها وتعليمها لغيرهم باستمرار ، وليس لدينا أي دليل على أن هنالك أشخاصاً يقومون بهذه الوظيفة ، كما أنه من المستحيل أن ينجوا من حروب الفتوحات الاسلامية الأولى »

وهذان النقدان من صنف آراء « كتاب في الشعر الجاهلي » والاول مدفوع بانه يكفي في صحة المقال فتح الشام والعراق والفرس ومصر ، وذلك كله مما تم في عهد الخليفة الثاني ، وقد اقتصر في المقال على هذا فقال « وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم [1] » وحيث أصبحت هذه الممالك مع الجزيرة العربية في أمن وسلم فلا شيء يمنع المقيمين بها من الرجوع الى الشعر وصرف

(١) مزهر ج ٢ ص ٢٣٧

الهمة في روايته ، ونحن نرى أن رواية الاشعار لم تنقطع حتى فى الايام التى استعرت فيها نار الحرب بين المسلمين ومشركي الجزيرة ، وغاية ماطرأ على الرواية أن خمل سوقها وذهل أكثر الناس عنها ، وليس الشعر بعمل يدوى حتى يقال : ان العرب نكثوا أيديهم منه جملة ووضعوها في قبضة الحسام والعنان وانما هو عمل اللسان فيصح أن يكون سلوة النازح عن وطنه ، وسمر من يبطيء عنه نعاسه ، وليس من البعيد أن يتناشدوه قبيل الزحف وعقب الظفر ، ففي الشعر مايحمل على الثبات ، وفي الشعر مايلقى بالنفوس في معترك المنايا ، وفي الشعر ما يقلب الجبان بطلا لايرهب الردى

وأما قول مرغليوث : أن رواية الاشعار حفظاً لاتتيسر الا اذا كانت وظيفة أشخاص يقومون عليها باستمرار ، فمنشؤه الذهول عن عناية العرب بالشعر وشغفهم بروايته حتى أصبحت صناعة بالغة من الرواج الى أن لايحتكرها فريق معلوم ، ودعواه أن الحروب الاولى حصدت كل من يروى شعراً عن الجاهلية ، ملقاة على غير بينة ، بل على غير روية ، اذ من البديهي أن الحروب لم تسحق الجيوش الفاتحة على بكرة أبيها ، فمن الجائز أن يبقى في هؤلاء الجنود الظافرين من يروون شعراً كثيراً ، ولاسيما حيث نلحظ أن الرواية لاينقطع معينها ولا يسكن ريحها ولو بين القوم الذين يصلون نار الحرب بكرة وعشيا ، قال الامام عليّ في خطبة خطبها أهل الكوفة « اذا تركتكم عدتم الى مجالسكم حلقا عزين تضربون الامثال وتناشدون الاشعار »

ثم قال مرغليوث : ان القرآن قد ذم الشعراء فى قوله « والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون » وهذا الذم يكون من أقوى الدواعى الى الانصراف عن الشعر وتناسيه ، وهناك سبب آخر وهو أن أكثر الاشعار الجاهلية كانت تشتمل على مفاخر قومية ، وحيث كانت غاية الاسلام توحيد

الامة العربية ـ وقد أفلح فى ذلك ـ كان بالطبع يحتم على الناس تناسي كل قول يثير الاضغان ويهيج الاحقاد »

ذم القرآن للشعراء قد فهمه أهل العلم على الشعر المشتمل على زور أو مناهضة حق ، وما عداه فمأذون في انشاده ، قال النبي عليه الصلاة والسلام « إن من الشعر حكمة »[١] وقال « أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شيء ماخلا الله باطل »[٢] ومن الثابت أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يتناشدون الأشعار. فقد أخرج ابن أبي شيبة بسند حسن عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال : لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منحرفين ولا متماوتين ، وكانوا ينشدون الاشعار في مجالسهم ، ويذكرون أمر جاهليتهم ، فاذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارت حماليق عينيه

وروى من طريق عبد الرحمن بن أبي بكر قال : كنت أجالس أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أبي في المسجد فيتناشدون الأشعار ويذكرون حديث الجاهلية . وأخرج أحمد والترمذي وصححه ، من حديث جابر بن سمرة قال : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتذاكرون الشعر وحديث الجاهلية عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينهاهم وربما يبتسم[٣]

ولا يمنع الاسلام من انشاد أشعار تشتمل على مفاخر قومية الا أن تنطوي على هجاء يتأذى منه بعض السامعين ، كالأشعار التى نهى عمر بن الخطاب عن انشادها

ثم تصدى مرغليوث للبحث في الطريق الثاني ـ وهو الكتابة ـ فقال « بقي لدينا أن يقال : إنها كانت تنقل على طريق الكتابة ، ولو صح زعم أن هذه القصائد كانت عند ما تنشد ويعجب الناس بها يكتبونها

---

(١) الجامع الصحيح للبخارى (٢) الجامع الصحيح للبخاري (٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٤١١

ويسألون عن منشئها ، لكان من البديهي أن تنقل صور هذه الصحائف وتباع حتى يستفيد منها أربابها »

الشعر الجاهلي مرويّ بطريق الحفظ ، ومن الجائز أن تصل بعض الأشعار الى الرواة على طريق الكتابة ، والقصيدة تكتب في صحيفة أو صحيفتين ، ولم يكن لأمثال هذه الصحف المفرقة قيمة ورواج ، حتى يذكر التاريخ أنها كانت تباع ويستفيد منها أربابها

ثم قال مرغليوث « طالما جرى ذكر الكتابة في هذه القصائد حتى أن بعض الشعراء ذكرها في شأن أشعاره نفسها ، فالحارث بن حلزة ذكر في البيت ٦٧ من معلقته عقد معاهدات مسطورة على مهارق [١]

ويقول شاعر من هذيل :

فيها كتاب ذبر [٢] لمقترىء يعرفه البهم ومن حشدوا

ويقول شارحوها : أراد بذلك الكتابة الحميرية على جريد النخل

ومن المروي أن شاعراً اسمه قبيصة كتب على سرجه شعراً . كما أن ذا رعين أحد ندماء ملك حمير كتب لهذا الملك بيتين [٣] بيد أن نوع الكتابة غير معروف . وذو جدن ملك حمير الذي كشفت جثته الضخمة في صنعاء وجد على رأسه لوح مسطور عليه شعر بلغة عربية فصحى [٤] ، وغالب الظن انه هو

---

(١) يعني قوله:

حذر الجور والتعدي وهل ينـقض ما في المهارق الاهواء

(٢) الذبر : الكتابة بالحميرية على العسيب

(٣) هما :

الا من يشتري سهراً بنوم سعيد من يبيت قرير عين

فان تك حمير غدرت وخانت فمعذرة الاله لذي رعين

أغاني ج ٢٠ ص ٨

(٤) الاغاني ج ٤ ص ٣٨ والمكتوب في اللوح سجع، وأورد له في ص ٣٧ بيتين :

ما بال أهلك يا رباب خزرا كأنهم غضاب

ان زرت أهلك أوعدوا وتهر دونهم كلاب

الذي سطر هذه الأشعار

والشاعر لقيط نظم شعراً عنوانه :

كتاب في الصحيفة من لقيط الى من بالجزيرة من إياد

والشعر في تحذيرهم من حملة يدبرها ملك الفرس ضدهم (١)

وأنشد شاعر جاهلي قطعة من كتاب أملاه عليه آخر كما في ديوان هذيل (٢)

ثم قال « اذاً من الممكن صحة نسبة هذا الشعر الى الجاهليين حيث نفرض أنها كانت تكتب وتنشر بانتظام ، ولـكن وجود أدبيات مسطورة قبل الاسلام بقلم حميري أو بخط آخر ، يناقض نصوص القرآن حين يقول للعرب « أم لـكم كتاب فيه تدرسون » ويقول « أم عندهم الغيب فهم يكتبون » ولو ان الشعر الجاهلي كان محفوظاً في كتاب لثبت أن للجاهليين جملة كتب مهمة ، وسؤال القرآن وانـكاره يدل على عدم وجودها »

وقد تعرض « ادور براونلش » الى هذه الشبهة في مقاله الصادر في مجلة الأديات الشرقية ، ودفعها بما هو حق واضح فقال « القرآن يقول لأهل مكة « أم لـكم كتاب فيه تدرسون » ومرغليوث يرى أن هذا حجة قوية على أن الشعر الجاهلي في عهد محمد (صلوات الله عليه) لم يكن موجوداً أو على الأقل لم يكن مدوناً ، وإلا لأجابه الخصوم بقولهم : نعم ، وأروه جملة دواوين . ولـكن لا يريد القرآن بنفي الـكتاب عن أهل مكة أي كتاب كان ، وانما يريد نفي كتاب مثل القرآن في معانيه أو على الأقل يكون قريباً منه »

---

(١) الاغاني ج ٢٠ ص ٢٤

(٢) ص ١١٥ والشعر :

واني كما قال مملي الـكتا ب في الرق اذ خطه الـكاتب

يرى الشاهد الحاضر المطمئـن من الامر ما لا يرى الغائب

فشبهة مرغليوث مدفوعة بان القرآن انما ينفي عن المشركين أن يكون لهم كتاب حكمة وهداية ، وهذا لا يناقضه أن تكون لهم أشعار مخطوطة تحتوي على غزل أو فخر أو مديح أو هجاء أو وقائع حروب

وصفوة البحث أن الشعر العربي كان يتلقى بالرواية حفظا ، ومن المحتمل أن يصل شيء منه الى الرواة على طريق الكتابة ، فقد رأيتم المؤلف يعترف بما رواه صاحب الاغاني من أن الانصار كانت تكتب أشعارها ، وحكى ابن جنى في الخصائص [1] أن النعمان بن المنذر أمر « فنسخت له أشعار العرب في الطنوج قال وهي الكراريس ، ثم دفنها في قصره الابيض ، فلما كان المختار بن أبي عبيد قيل له : ان تحت القصر كنزا فاحتفره فاخرج تلك الاشعار » ولكن مرغليوث رأى ابن جنى يسند هذه القصة الى حماد الراوية فقال « اذا كان مصدر هذه الرواية حمادا الراوية فانه لم يقصد بها الا أن يظهر للناس أنه يعرف من أشعار الجاهلية ما لا يعرفه غيره »

وقد أورد ابن سلام فى طبقات الشعراء ما يوافق هذه القصة ، ولم يسندها الى راو بعينه فقال « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك الى بنى مروان أو ما صار منه »

فمن ... بهذه الآثار يرى أن من الشعر العربي ما وصل الى الرواة على طريق الكتابة ، فان لم تكن بالغة مبلغ ما يعبأ به فان اعتياد العرب لرواية الشعر حفظا ، وانساعهم في الحفظ الى غاية بعيدة ، يقوم مقام كتابته ، الا أن يلحقه تغيير بعض الكلمات أو ترتيب بعض الابيات أو نسيان شيء منها . يروي عن ذي الرمة أنه قال لعيسى بن عمر : اكتب شعري ، فالكتاب أحب الى من الحفظ

---

(۱) ج ۱ ص ۳۹۳

لان الاعرابي ينسى الكلمة قد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس

***

قال المؤلف في ص ٦٥ « وليس هـذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطا ، وانما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه (طبقات الشعراء) وهو يحدثنا بأكثر من هـذا ، يحدثنا بأن قريشا كانت أقل العرب شعرا في الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر في الاسلام »

أخذ المؤلف يبحث عن حتف كتابه بقلمه ، فقد جعل يعترف بأن القدماء وجهوا عنايتهم الى هـذا الشعر الجاهلي وتناولوه بالنقد من جهة نسبته الى من يعزى اليهم ، وتحدثوا في هذا بالاجمال تارة وبالتفصيل تارة أخرى، وسنبسط البحث عن عنايتهم بنقد الشعر من هذه الجهة في مقالة اخرى ، وانما نريد مناقشته فيما نقله من كتاب الطبقات وتخيّله حجة قائمة

اذا قال القدماء : إن قريشا كانت أقل العرب شعرا فهم لا يقولون هذا الا بعد موازنتهم بين أشعار القبائل ولا بد أن تكون هذه الموازنة بين ما وثقوا بصحة نسبته اليهم ، واذا كان الفصحاء من الشعراء لا يبعدون عن عهد النبوة بأكثر من عصر أو عصرين ، فنظراً لعناية العرب بانسابهم ومعرفة أخبار رجالهم لا يستطيع قريش أن يخلقوا رجلا غير شاعر وينحلوه شعرا لم يقله ، اذ لا بد أن يكون هذا الشعر المنتحل معزواً الى رجال عرفوا بنظم الشعر كعبدالله بن الزبعرى وأبي عزة الجمحي ونحوهما ، والأشعار التي تنسب الى من له شعر متداول يسهل على الحاذق في صناعة نقد الشعر تمييز حقها من مصنوعها ، ثم ان ابن سلام نفسه يكاد يجمل ما انتحلته قريش في معنى مباراة الانصار وحسان ، فقد قال في

الطبقات (١) « وقريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان »

وإذا كان المنتحل من شعر قريش يعود بجملته أو بمعظمه الى مفاخر الانصار ومهاجاتهم ، فان ابن هشام قد نبه في السيرة على قسم كبير منه ، ويحكي أن أهل العلم بنقد الشعر أنكروه ووصفوه بالاصطناع . واذا ثبت أن العلماء بنقد الشعر قد وضعوا شعر قريش تحت أنظارهم وقلبوا فيه أذواقهم وقاسوه بما عرفوا من أسلوب الشاعر وما يناسب حال بلاغته ، فالذي يغلب على الظن أن الباقي من شعر قريش بعد المطروح في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب الأدب هو شعر ثابت النسبة الى من يعزى اليهم ، ونستمر على هذا الظن حتى يعمد المؤلف أو غيره الى شعر بعينه وينفيه عن صاحبه ببينة

* * *

حكى المؤلف ما يراه ابن سلام من أن الرواة المصححين لم يحفظوا لطرفة ابن العبد وعبيد بن الابرص الا قصائد بقدر عشر ، وانه حمل عليهما شعر كثير ، ثم قال في ص ٦٦ « ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ماكان يرويه ابن اسحاق وغيره من أصحاب السير في الشعر يضيفونه الى عاد وثمود ، ويؤكد ان هذا الشعر منحول مختلق . وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً وثمود ولم يبق منهم باقية ! »

هذه شواهد يسوقها المؤلف على أن القدماء من علماء الأدب بذلوا مجهودهم في نقد الشعر الجاهلي ، وانهم ذهبوا في نقده مذاهب شتى ، ألا ترى ابن سلام كيف جعل في الرواة مصححين وهم الذين ينقدون ما يعزى الى الشعراء من نظم فيحفظون ما صحت نسبته اليهم ، وينفضون أيديهم مما عداه ؟ أولا ترى

---

(١) ص ٦٢

الرواة كيف كشفوا عن حال ما يرويه ابن اسحاق واسقطوا جزءا كبيراً من هذه الاشعار المنتحلة ، قال ابن سلام « وممن هجّن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن اسحاق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول : لاعلم لي بالشعر ، انما أوتى به فاحمله ، ولم يكن له ذلك عذرا ، فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود ، أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن رواه منذ ألوف من السنين ، والله يقول « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » وقال في عاد « فهل ترى لهم من باقية »

وقال ابن النديم فى وصف ابن اسحاق أيضاً : « ويقال كان يُعمل له الأشعار ويسأل ان يدخلها فى كتابه فى السيرة فيفعل ، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر ، وأخطأ فى النسب الذي أورده فى كتابه ، وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم فى كتبه أهل العلم الاول ، وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه »

فقد عرف علماء الادب شأن ابن اسحاق، وبفضل مالديهم من روية وأناة نظروا الى قلة أمانته أو تسرعه الى حمل مايؤتى به من الاشعار، وجعلوا نسبة ما يرويه من الشعر الى شخص معين لاغية ، ولم يتخذوه وسيلة الى الطعن فيما يرويه غيره من الشعر ، بل وجهوا الى كل واحد من الرواة نظراً خاصاً ، وتناولوا كل ما يرد عليهم من الشعر بنقد مستقل

***

قال المؤلف في ص ٦٧ « وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من البحث من

شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود ، ولكننا انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ، ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لاسباب منها السياسي ومنها غير السياسي ، كان القدماء يتبينون هذا ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدأون ثم يقصرون عن الغاية »

يقول المؤلف هذا وهو يحسب أن نظرية الشك في الشعر الجاهلي ستبقى معزوة اليه ، وأن الناس لا يشعرون بما كتبه الباحثون من قبله ، ولو نظر الى صلته بهذا البحث نظراً عادلا ، لكبر فى فمه أن يقول « ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا »

القدماء ألفوا في نقد الشعر جملا عامة كما قال ابن سلام ـ بعد ذكر أبيات نسبت الى النابغة ـ « وأنا منها في شك ، ولكنه قلَّ ما لا شك فيه » وكشفوا الستار عن حال رجال حتى لا يعول على روايتهم فى شيء ينفردون به ، كما صنعوا فيما حدثوك به عن ابن اسحاق وابن دأب وغيرهما ، ثم تناولوا بالنقد المفصَّل كثيراً من أشعار عزيت لأشخاص معينين ، ففتحوا للنقد طرقاً أقلّ ما يستحقون بها الخلاص من أذى التطاول الذي يدّعيه الطيش وينازعه فيه الغرور

ونحن لا ندعي أن القدماء أتقنوا تاريخ الأدب من كل جانب ، ولا نكره للناشىء الألمعي أن يبحث فيما صدر عنهم من رأي أو مرّ عليهم من رواية ، ولكن المؤلف يرفع مناهجه على مناهجهم ، وهو بالطبيعة لا يريد غير هذه المظاهر التي خرج فيها كتاب « في الشعر الجاهلي ». ومن أشد الحيف على الذين أوتوا العلم أن تجعل هذه المظاهر الهازلة خيراً مما صنعوا

* * *

قال المؤلف في ص ٦٧ « ومهما يكن من شيء فان هذا الفصل الطويل ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لاتقبل الشك وهي أن العصبية ومايتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التى حملت العرب على انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة »

عقد المؤلف الفصل في نحو عشرين صحيفة قضاها في الحديث عن أمر كتب فيه القدماء والمحدثون ، وهو شأن العصبية في صدر الاسلام وعهد الامويين وما كان من التهاجي بين بعض شعراء الأنصار وآخرين من قريش ، والتوى في أثناء هذا الحديث الى آراء قد عرفت مصدرها ، واخرى ناجتك بسريرتها ورجعتَ بها الى صف دون الصف الذي وضعها فيه صاحبها .

ولم يستطع المؤلف أن يضرب في هذا الفصل الطويل مثلا لشعر جاهلي اخترعته نزعة سياسية ، وذلك ما يقتضيه عنوان الفصل « السياسة وانتحال الشعر » وقد أدرك أنه لم يجر في حديثه تحت هذا العنوان ، ولم يأت بمقدمات تنتج أن في الشعر الجاهلي ما اصطنع لغاية سياسية فقال « ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهو أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التى حملت العرب على انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين »

فالقدماء ذكروا في أسباب انتحال الشعر للجاهليين العصبية القومية ، ومن أراد أن يقرر أن من الشعر الجاهلي مافتعل لغرض سياسي ويضع لذلك عنوانا يكتبه بأحرف ممتازة ، فليأت ولو بمثل أومثلين واضحين ويريح القاريء من أقوال لا تقع في عين الموضوع فضلا عما فيها من صبغ بعض الوقائع بألوان لا تلائمها

فالواقع أن السياسة اغترفت من قرائح الشعراء مديحاً أو هجاء ، أما أن

يكون لها أثر في اصطناع شعر جاهلي فذلك ما لم يسق له المؤلف في طول هذا الفصل وعرضه شاهداً ، وهو ما ينتظره كل من يقرأ عنوانه « السياسة وانتحال الشعر »

***

قال المؤلف في ص ٦٧ « ونحن لا نقف عند استخلاص هـذه النتيجة وتسجيلها ، وانما نستخلص منها قاعدة علميـة ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذى يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق »

ان أراد من الشك ذلك الاحتمال الذي يحوك في النفس فيحملها على البحث ويرمي بها على حال يرتضيه العلم فهو مبدأ كل ناقد نحرير ، ولا يحتاج الى هذه المقدمات الممدودة على آراء ملقوطة وقصص لا يُدرَى مبلغها من الصحة . وان أراد من الشك معنى إلغائه وعدم الثقة به فمما لا يسيغه العلم أن يطعن في نسبة شعر وتقطع صلته من قائله لمجرد ما فيـه من تقوية عصبية أو تأييد فريق على فريق

(٣)

﴿ الدين وانتحال الشعر ﴾

أتى المؤلف في صدر الفصـل على أن العواطف والمنافع السياسية والمنافع الدينية ليست أقل من العواطف والمنافع السياسية أثراً في تكلف الشعر وانتحاله واضافته الى الجاهليين ، وزعم أن هذا الانتحال المتأثر بالدين ربما ارتقى الى أيام الخلفاء الراشدين ، ثم قال في ص ٦٩ « ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج اليه هـذا الموضوع للهونا وألهينا القاريء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علميه أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخا لهذا الانتحال

المتأثر بالدين »

رأيتم المؤلف كيف عقد فصلا تحت عنوان « السياسة وانتحال الشعر » ولم يستطع أن يسوق في ذلك الفصل الطويل شعراً انتحل لداع سياسي واضيف الى الجاهليين ، وها هو ذا يعقد فصلا آخر تحت عنوان «الدين وانتحال الشعر» ثم لا تجدونه يضرب لكم مثلا صحيحاً فوق ما عرفتموه من ضروب الشعر التي تحدث عنها الاقدمون

يقول المؤلف : ربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين الى أيام الخلفاء الراشدين . ولعل القراء يتيقنون حرص المؤلف على تشويه سمعة العرب لعهد اولئك الخلفاء بوجه خاص ، فلا يفوتهم أنه لو لمست يده شعرا انتحل لذلك العهد لطار به فرحاً ، وكتبه كما كتب عنوان الفصل بأحرف ممتازة

وحشوُه هذا الفصل بما تقرأونه من لهو الحديث دليل على أنه لو ملك من سعة الوقت وفراغ البال أكثر من هذا الذي يملك ، لم يزد على أن يلهو أو يلهي القراء بنوع من البحث لا يخرج عن هذه الدعاية المتصلة بالمعمل الذي خرج منه ذيل مقالة في الاسلام ، ثم لا يخلو من تحريف حقائق تاريخية أو أدبية قيمة

أنكر المؤلف في ص ٦٩ كل ما يروى من الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً للبعثة النبوية وكل ما يتصل به من الأخبار وزعم انها « تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة »

كان لحماة حقائق الاسلام في المناظرة موقفان : موقف مع المخالفين ، وهؤلاء انما كانوا يناضلونهم في اصول العقائد ، وينحا كونهم الى النظر والحجج العقلية البحتة . وموقف مع موافقيهم في الاصول ، ومناظرة هؤلاء انما تكون في ظل تلك الاصول فتجري المناظرة في نظام ، وتنتهي في الغالب بسلام

وقد خرج فى هذا العصر طائفة يقولون بأفواههم : إنهم مسلمون بقلوبهم جاحدون بعقولهم ، فاذا أنكروا رواية أو فرعاً يتصل بالدين ، لا تدري أتحاورهم تحت ظل الاصول المقررة ، أم ترجع بهم الى النظر الصرف وتعودبهم الى البحث فى الايمان بالله وكتبه ورسله ؟

ينكر المؤلف كل ما يروى من الشعر والأخبار الممهدة للبعثة النبوية ، وانكارها على هذا الوجه انما تسمعه ممن ربط قلبه على نفي النبوة ، اذ ليس من المحتمل عنده أن يقال فيها شعر أو يرد عنها خبر قبل أن يدعيها صاحبها . أما الذين يعتقدون بأن نبوة أفضل الخليقة حق ، فمن الجائز عندهم أن يسبقها شعر أو خبر يتصل بها ، وشأنهم أن يفحصوا ما يرد فى هذا الصدد ويضعونه بمنزلته من الوضع أو الضعف أو الصحة ، وكذلك فعل علماء الاسلام فحكموا على جانب مما كان من هذا القبيل بالوضع كالأخبار والاشعار المعزوة الى قس ابن ساعدة

***

قال المؤلف فى ص ٧٠ « فقد يظهر أن الامة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وانما كان بازاء هذه الامة الانسية أمة اخرى من الجن كانت تحيى حياة الامة الانسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثلما تحس وتتوقع مثل ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها »

ينقل الرواة ومن يكتبون فى الأدب العربي أن الشعراء في الجاهلية يقولون أو يقال عليهم : ان لهم قرناء من الجن يلهمونهم الشعر . وممن روى هذا الجاحظ

وسماه زعما فقال في كتاب الحيوان [١]: « يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطانا يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر ، ويقولون : اسم شيطان المخبل عمرو ، واسم شيطان الأعشى مسحل [٢] » ونقل عن أبي اسحاق النظام كلاماً في أصل هذا الزعم ومنشئه حتى قال « ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الاشعار وبهذه الأخبار الا اعرابياً مثلهم والا غبياً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الاجناس قط ، واما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر ، فالرواة عندهم كلما كان الاعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر »

وممن تعرض لهذا من الكتاب المتقدمين على المؤلف جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية فقال « كان العرب يعتقدون أن لكل شاعر شيطاناً يوحي اليه المعاني حتى لقد يتوهم الشاعر منهم أنه رأى شيطانه وخاطبه وأوحى اليه » وقال « ومن غريب اعتقادهم في شياطين الشعراء أن للشعر شيطانين يدعى أحدهما الهوبر والآخر الهوجل ، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وصح كلامه . ومن انفرد به الهوجل فسد شعره . وزاد ادعاؤهم ذلك حتى سموا شيطان كل شاعر باسم خاص به فكان شيطان الاعشى يسمى مسحل »

وتعرض لهذا أيضاً الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب آداب لغة العرب اذ عقد فصلا في شعر الجن فقال « والقصاصون إنما قلدوا في ذلك الاعراب أيضاً ، وذهبوا مذاهبهم ، فللاعراب شعر كثير يزعمونه للجن ، ويعقدون له الاخبار ، وقد تناقله عنهم الرواة وتظرفوا به في الاحاديث وأمثلته كثيرة »

فمزاعم بعض الناس لرؤية الجن وتلقيهم الأشعار عنهم ، مما كتب فيه

---

(١) ج ٦ ص ٧٧ (٢) ج ٦ ص ٦٩

القدماء والمحدثون ، وهذا عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب تكلم عن قصيدة :

أتوا نارى فقلت منون أنتم   فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

وقصيدة :

اتوا نارى فقلت منون انتم   فقالوا الجن قلت عموا صباحا

وقال الاولى نسبت الى سمير بن الحارث الضبي ، والثانية منسوبة الى جذع بن سنان الغساني ، ثم قال « وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب »

فلم يكن المؤلف هو الذي عقل بطلان مايزعم من أن للشعراء شياطين يلهمونهم الشعر ، بل نبه عليه أناس من قبل أن يخلق ديكارت ويوضع منهج ديكارت . إذاً لا تعد هذه النظرية في حساب ما وصل المؤلف الى استطلاعه على منهج ديكارت

* * *

قال المؤلف في ص ٧٠ « وفي القرآن سورة تسمى « سورة الجن » أنبأت بأن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله ورسوله ، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم الى الدين الجديد ، وهذه السورة تنبيء أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا إلماماً يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع فرجموا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض »

وجود الجن حقيقة دلت عليها الآيات المحكمات ، وليس في استطاعة من لا يؤمن بهذه الآيات أن يقيم دليلا على نفيهم ولو أصبحت عقليته غربية بحتة ! وبُعث ديكارت فابتدع له منهجاً أقرب من هذا المنهج وأجلى

ان العقل وحده لا يستطيع أن يثبت كائناً يقال له الجن ، كما انه لا يستطيع

نفيه مججة ، فوجود هذا الكائن خارج في نفسه عن حد الواجب والممتنع ، وماذا بعد الواجب والممتنع الا الامكان ، وما كان من قبيل الممكن في نفسه قد يدل على تحققه ما قام البرهان على صدقه ، وهل بعد نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من برهان ! وان شئت مزيد غوص في هذه النظرية فاليك السبيل

إن للعلم الذي يعبر عنه باليقين معنيين :

احدهما ما ثبت على وجه لا يجيز العقل خلافه ولو في صورة الاحتمال المجرد ، كالاعتقاد بان الكل اكبر من الجزء ، وان لهذا العالم صانعاً حكيما . فكل ما يتهافت من الاحتمالات المخالفة لهذا الاعتقاد يجد من الدلائل النظرية ما يطرده ولا يبقى له في ساحة التعقل باقية

ثانيهما اعتقاد بامر لا يقوم في جانب خلافه احتمال يستند الى مأخذ دليل أو أمارة ولكن الاحتمالات المجردة عن المقتضيات ليس للعقل قوة على دفعها. وتجرد الاحتمال المقابل للمعلوم من الدلائل والأمارات لا يكفي في امتناع وقوعه وجعل هذا المعلوم امراً لا يتحول أو يطرأ عليها تغيير، بل لا بد من إقامة دليل خاص على أن هذا الامر المعلوم أمر حتم، وان خلافه ضرب من المحال الذي لا تتصور العقول وقوعه بوجه . واليقين بالنظريات التجريبية لا يخرج عن هذا النوع الذي لا يرتفع عنه امكان التغيير، بل قد تغيره يد الابداع عند ماتريد إقامة المعجزة على سنة غير مألوفة

أتى على الانسان حين من الدهر وهو يعتقد ان الضياء الساطع في ظلام الليل لايكون الا من طلعة القمر أو من لهب النار ، فاذا آنس تحت جناح الليل نوراً يتألق بمكان بعيد لم يرتب في أنه بهرة قمر أو شعلة نار ، وهذا الاعتقاد لا يبلغ في اليقين درجة اعتقاده بان العرض كالحمرة والبياض لا يستقل بنفسه ، فان هذا الاعتقاد الاخير مبني على ان ماهية العرض تقتضي بطبيعتها ألاّ تبرز الى

الخارج الا فى محل وهو الجرم ، فيدرك العقل بالضرورة أن البياض أو السواد لا ينفرد عن المادة ويقضي بذلك قضاء لايحوم حوله احتمال ، واما يقينه بان ذلك الضياء نار أو قمر فقائم على التجربة فقط ، فلا يخلو من احتمال ان يكون الضوء غير قمر أو نار الا انه احتمال لم يكن له فى العهد المتقدم وجه من النظر حتى يحل من اليقين الذي عقدته التجربة ، وقد أصبح ذلك الاحتمال اليوم متحققاً فى العيان حيث انضم الى القمر والنار عنصر من عناصر الانارة وهي الكهرباء

فلو لم يخترع الفيلسوف التنوير بالكهرباء ، وكان فيما نقل من معجزات الرسل انارة بعض الأجرام من غير أن تمسه نار، لقال الذين في قلوبهم مرض ان الانارة إنما تنشأ عن لهب النار، ولا سبيل الى تحقق الأثر متى فقد سببه

زعم بعض المرتابين في المعجزات أن قطع المسافة البعيدة كما بين المسجد الحرام الى المسجد الأقصى في ليلة واحدة أمر لايحتمله الامكان ولا يتقبله العقل ، ولو ناظرتهم في وجه الامتناع عقلا لم يكن منهم سوى أن يحيلوك على المشاهدة ، ويقولوا : إنا نرى أن اسرع الأجسام تنقلا يقضي في قطع تلك المسافة ليالي وأياما . وهذا الأمر الذي كانوا يذكرونه بوصف المحال قد كشف العلم الصحيح عن امكانه وأخرجه للناس في جملة الكائنات المبصرة . واذا تمكن المخلوق باختراع الطيارة أن يجعلك تقطع المسافة البعيدة في مدة وجيزة ، فماذا يكون شأن قدرة الخالق التى هي أبدع تقديراً وأحكم صنعا !

وكان أشباه الفلاسفة يعتقدون أن الوزن من خصائص مايوصف بالخفة والثقل من الأجسام، وقالوا : لانفهم لوزن الأعراض معنى إذ ليس من المعقول تناولها من معروضاتها ووضعها في كفة ترتفع تارة وتنخفض مرة أخرى ، وما راعهم إلا أن صنع الفيلسوف ميزان الحرارة والبرودة وأراهم أن وزن الأعراض من قبيل الممكنات ، وأن للوزن طرقا غير ماتعرفه الباعة في الاسواق

يهون علينا أن يقف عباد الطبيعة موقف المطالب ببرهان على وجود الخالق أو اثبات الرسالة ، ولكن الذي يثير العجب في نفوسنا ويحشرهم في زمرة المستضعفين من الرجال والولدان أن يخرجوا في زي الفلاسفة ويمسحوا ألسنتهم بطلاء من المنطق ، ثم لايلبثوا أن يصفوا كل مالاتناله حواسهم بكونه محالا ، ويزعموا أن صدر الفلسفة يضيق عن احتماله ، كأن دائرة الامكان والفلسفة لاتسع الا مايرد اليها من طريق الحس والتجربة

كشف فيلسوف هذا العصر الغطاء عن كثير من الحقائق التي كانت أذناب الفلاسفة تعجل الى إنكارها ولا تبالي أن تلقبه باسم مالايكون

ولو قال النبي عليه الصلاة والسلام : ان في هذا الماء الذي تشربون حيوانا يذهب ويجيء ، وولد هذا المؤلف قبل اختراع المرآة المكبرة (مكرسكوب) لقال في كتابه هذا : فقد يظهر أن الماء العربي لم يكن من المياه التي تشرب في البلاد الأخرى ليس غير ، وانما كان بازاء هذا الماء النقي من كل شيء ماء يحمل حيوانا يذهب ويجيء ويطفو ويرسب ، تفتح فيه الابصار ولا تراه ، وتلمسه اليد ولاتحس به ، وتصغي اليه الأذن فلا تسمع له حسيسا !

يعتقد كل مسلم بحقيقة الجن ، وينادي كثير من أهل العلم بانكار رؤيتهم الا أن تكون معجزة لرسول ، قال ابن حزم في كتاب الفصل[1] : « فمن ادعى أنه يراهم أو رآهم فهو كاذب إلا أن يكون من الانبياء عليهم السلام ، فذلك معجزة لهم »

***

قال المؤلف في ص ٧٠ « فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب ، واستغلوها استغلالا لاحد له ، وانطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع »

---

(١) ج ٥ ص ١٢

كتب الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في هذا المعنى حين قال « والغرائب من هذا النمط كثيرة ، وما نراها استفاضت في الاسلام الا بعد ما ذكره جهلة المفسرين وأهل القصص ممن تكلموا في تفسير ماورد في القرآن الكريم من الاشارة الى الجن ، أو ماجاء من ذلك في الحديث الشريف [١] »

***

قال المؤلف في ص ٧١« وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قتيل بالمدينة أظلمت ... له الأرض تهتز العضاه بأسوق

الخ الأبيات الخمسة

والعجب أن أصحاب الروايات مقتنعون بان هذا الكلام من شعر الجن ، وهم يتحدثون في شيء من الانكار والسخرية بان الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشماخ بن ضرار »

هذا الشعر نسبه ابن سلام الى جزء بن ضرار فقال في الطبقات [٢] « وجزء هو الذي يقول يرثي عمر بن الخطاب :

« جزى الله خيراً من أمير وباركت »

ويقول ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء [٣] «وجزء الذي يقول في عمر ابن الخطاب :

عليك سلام من أمير وباركت ... يد الله في ذاك الأديم الممزق»

وقال ابن دريد في كتاب الاشتقاق [٤] « وجزء هو الذي رثى عمر بن الخطاب بالابيات التى يقول فيها « عليك سلام من أمير وباركت الخ »

وقال صاحب ديوان الحماسة « وقال الشماخ يرثي سيدنا عمر بن الخطاب » وأورد هذا الشعر ، قال شارحه التبريزي « وقال أبو رياش : الذي عندي أنه لمزرد أخيه ، وقال أبو محمد الأعرابي : هو لجزء بن ضرار »

(١) تاريخ آداب العرب ج ١ ص ٢٧٨ (٢) ص ٢٩ (٣) ص ١٧٩ (٤) ١٧٤

فأولئك علماء الأدب يعزون الأبيات الى جزء أو مزرد أو الشماخ ، ولا يتعرضون لعزوها الى الجن ، فضلا عن أن يتهكموا بمن يعزوها الى الشماخ ، وصاحب الأغاني عزاها الى جزء بن ضرار ، ثم ذكر الرواية التي تقول : انها من نوح الجن على ابن الخطاب ، ولم يتحدث في شيء من السخرية بأن الناس أضافوها الى الشماخ

فلو لم يكن للمؤلف مأرب غير البحث في العلم لما رأيته يقبض على الروايات الواهية وينسبها الى أصحاب الروايات كأنها الأمر الذي انتهى اليه بحثهم وتواردت عليه كلمتهم

***

ذكر المؤلف أن القصاص والمنتحلين اعتمدوا على القرآن فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف الى الأحبار والرهبان ثم قال في ص ٧٢ « فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل ، وإذن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الايمان به حتى قبل أن يظل الناس زمانه »

نبأ الكتاب المنزل أن النبي عليه الصلاة والسلام مكتوب في التوراة والانجيل ، ويصدق بهذا النبأ من ألقى نظره في دلائل النبوة حتى امتلأت نفسه يقيناً بأن هذا القرآن بلاغ للناس ، وقد درست طائفة مستنيرة التوراة والانجيل وأتوا منهما بنصوص لاتأويل لها إلا هذا النبي الذي قلب ليل الجهالة والغواية نهار حكمة وهداية . ومن أقرب هؤلاء الباحثين عهداً الدكتور محمد توفيق صدقي فقد تناول هذا البحث في كتاب « دين الله في كتب أنبيائه [1] » وكتاب « نظرة في كتب العهد الجديد [2] »

---

(١) من ص ١١٧ ـ ١٣٤ (٢) ص ٧٧ ، ٧٨

أما ما زاد على القرآن من الآثار الواردة في هذا الصدد ، فمنها ما هو أسطورة ، ومنها ماهو قصص واهية ، ومنها ماجاءت به رواية قائمة ، وإن استطاع المؤلف أن يسلك الى الطعن في أمثال هذه الرواية سيرة علمية ، فدونه وإياها ، فان للنبوة آيات أخرى لاتنالها أيدي الطاعنين

***

قال المؤلف في ص ٧٢ « فلأمر ما اقتنع الناس بان النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية »

يرسل المؤلف قلمه على الحقائق فيخمش وجوهها ، ويضربه على أعاظم الرجال فينال من أعراضها ، وقد اشتد به هذا الخلق حتى أصبح الناس يعدون انحاءه على مقام بالعيب أمارة على رفعته ، وكادوا يجعلون ثناءه على الشخص داعياً الى الريبة في سيرته

ألا ترون الى ذلك القلم كيف تطوح به الغرور الى أن يحوم على مقام أكمل الخليقة فيقذف نحوه بما تملي عليه تلك الروح النازعة الى غير هدى !

قنع الناس بأن محمداً - صلوات الله عليه - صفوة بني هاشم بل صفوة الانسانية ، لأن صحيفة حياته أبدع صحيفة طويت بوفاة صاحبها ، ولأن ماجرى على يده ولسانه من حكمة واصلاح لم يأت بمثله انسان تقدمه أو انسان جاء من بعده

ويرى الناس أن بني هاشم صفوة قريش ، وأن قريشاً صفوة كنانة ، وأن كنانة صفوة ولد اسماعيل ، وقنعوا بهذا الحديث المروي في صحيح الامام مسلم ، والمسموع من أصدق الناس لهجة ، وهو : « إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل

واصطفى قريشاً من كنانة ، واصطفى من قريش بنى هاشم ، واصطفانى من بنى هاشم »

فلو وجه المؤلف غمزه الى المفاضلة بين بنى هاشم ومن بعدهم ، لقلنا أنكر حديثا ، ولم نؤاخذه الا على مهاجمة الحديث بالانكار المجرد من البحث العلمي مثلما يهاجمه الصم الذين لايعقلون ، ولكنه لم يقنع بأن ينكر حديثاً في صحيح مسلم ، ولم يشف ظمأه أن يرمي ساحة القرآن بالكذب ، فجعل يضع غمزه في عقيدة أن النبي عليه الصلاة والسلام صفوة بنى هاشم . وحرصُه على بث هذه المغامز في كتابه ـ دون أن تكون لها صلة بالبحث العلمي ـ شاهد على أنه يكتب تحت تأثير عاطفة تريد الانتقام من الاسلام الذي قضى على العقيدة الخاسرة والشهوة الباغية وجعل مكان الغي رشداً وبدل السفه أدبا

***

تحدث المؤلف بأن القصاص يضيفون الى أسرة النبي عليه الصلاة والسلام ما يرفع شأنهم ويثبت تفوقهم على قومهم وعلى العرب . وان هذا القصص يستتبع الشعر ، وأتى على أن التنافس كان يشتد بين بني أمية وبني هاشم وأن الخصومة بين قصاص هذين الحزبين كانت تشتد ، وأن الروايات والأخبار والأشعار كانت تكثر ، وذكر أن هذا الأمر لايقتصر على بني أمية وبني هاشم بل تشاركهم فيه الارستقراطية القرشية كلها ، ثم قال في ص ٧٣ «وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها »

يمرّ القاريء الملمّ بصناعة المنطق على هذه الجملة فيقع في ظنه أن المؤلف استخلصها كالنتيجة من مقدمات سابقه ، فيرجع البصر فيما تقدمها من حديث فلا يظفر ولو بشاهد على أن البطون القرشية على اختلافها انتحلت الأخبار والأشعار وأغرت القصاص وغير القصاص بانتحالها

هل عد المؤلف بطون قريش بطناً فبطناً ، وضرب لكل بطن مثلا يرينا كيف انتحل خبراً أو شعراً أو أغرى القصاص وغير القصاص بانتحاله ؟ هل جاء المؤلف برواية تثبت أن بطون قريش على اختلافها تنتحل الأخبار والاشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها ؟

لم يفعل المؤلف هذا ولا ذاك ، إذن هذه العبارة الواسعة انما هي دعوى أخرجها في صورة نتيجة ، وما هي بنتيجة

***

قال المؤلف في ص ٧٤ «ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فانت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وأن أضرب لك مثلا واحداً يوضح ما ذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تحث على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية » وذكر هذا المثل فقال « تحدث صاحب الأغاني باسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مغرما : ياخال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حساناً ينشدها رسول الله ﷺ » وساق المؤلف القصة المعروفة في الاغاني [1] وهي تنتهي بأن أبا بكر قال لعبد العزيز ابن أبي نهشل : قل أبياتاً تمدح بها هشاما ـ يعني ابن المغيرة ـ وبنى أمية فقال الابيات العشرة المبدوءة ببيت :

ألا لله قوم و   لدت أخت بنى سهم

ولما جاءه بها قال له أبو بكر : قل قالها ابن الزبعرى ، قال فهي الآن منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبعرى

---

(١) ج ١ ص ٣٠ طبع بولاق

سرد المؤلف القصة وقال « فانظر الى [أبي بكر بن [1]] عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسان ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه سمع حسانا ينشد هذا الشعر بين يدي النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم » ثم قال « فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبعرى شاعر قريش . ومثل هذا كثير »

اذا عثر المؤلف على قصة مصوغة في مثال رغبته ، نسي ديكارت ، ولعن منهج ديكارت ، وأخذ يحدثك بها حديث من شهدها بأذن تسمع ، وقلب يفقه ويد تلمس ، وانطلق يبني عليها ويستنبط منها حتى يرضى

القصيدة منسوبة في كتب الناس الى عبد الله بن الزبعرى ، ونقل صاحب الاغاني بسنده الى محمد بن طلحة أن عمر بن أبي ربيعة قائلها [2] ، ونقل بسنده أيضاً عن « عبد العزيز بن أبي نهشل » أنه هو الذي قالها ، وعزا الى أبي بكر بن عبد الرحمن ماعزا

ما وقف المؤلف على قصة أبي بكر هذا ومن يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » حتى اعتنقها باليمين والشمال ، وضمها الى أشباهها مطوية على تحريفها الذي وقعت فيه نسخة الأغاني ، وكذلك يفعل من يحاول التطاول على أمة جعل الله منزلتها فوق السماكين

هل وجد استاذ الآداب بالجامعة في غير هذه النسخة من الاغاني أن في الشعراء من يسمى « عبد العزيز بن أبي نهشل » ؟ هو لا يعرف شيئاً عن هذا الذي يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » سوى أن في نسخة الاغاني التي وقعت بين

---

(١) ساقطة من قلم الناسخ لكتاب في الشعر الجاهلي

(٢) ج ١ ص ٣١

يديه أن صاحب هذا الاسم حكى قصة تحط من شأن أبى بكر بن عبد الرحمن وتشتمل على انتحال شعر ، وعزوه الى ابن الزبعرى

ورد في سند هذه القصة من كتاب الاغاني ما نصه : « عن عبد العزيز بن أبى ثابت عن محمد بن عبد العزيز بن أبي نهشل عن أبيه الخ » ففهم المؤلف أن محمد بن عبد العزيز روى عن أبيه عبد العزيز بن أبي نهشل أنه قال له ابو بكر ابن عبد الرحمن : ياخال ! هذه أربعة الاف الخ

ولو كانت القصة ثابتة على هذا المساق لكان في الشعراء من يسمى عبد العزيز بن أبى نشهل ، وفي الصحابة من يسمى بهذا الاسم أيضاً ، ولكنك تبحث دواوين الشعر وكتب الادب فلا تجد شاعرا يسمى « عبد العزيز بن أبي نهشل » وتفحص الكتب المبسوطة في احصاء أسماء الصحابة واستقصاء آثارهم فلا تجد صحابياً يسمى عبد العزيز بن أبى نهشل . وأصل العبارة في نسخ مخطوطة [1] : « عن محمد بن عبد العزيز عن ابن أبى نهشل عن أبيه » وكذلك جاءت في نسخة الأغاني التي نقل منها المؤلف ، حين أعاد صاحب الاغاني الحديث عن القصة في ص ٣١ بسند آخر ينتهي أيضاً الى محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهشل

واذا وضعنا هذه القصة وسندها على محك النقد ، اعترضنا في قبولها أمران :

(أولها) ان السند يدور على عبد العزيز بن عمران ، وهو ابن أبى ثابت ، وقد توارد أهل العلم على الطعن في روايته . قال يحيى بن معين في شأنه « ليس بثقة ، انما كان صاحب شعر ، ورأيته ببغداد كان يشتم الناس ويطعن في أحسابهم ليس حديثه بشيء » وقال الحافظ أبو يحيى الدهلي « علي بدنة ان حدثت عنه حديثاً » وضعفه جدا . وقال البخاري : « منكر الحديث لا يكتب حديثه »

(١) النسخة التيمورية ، ونسخة مصطفى فاضل بدار الكتب رقم ٨ أدب م

وقال ابن أبي حاتم « امتنع ابو زرعة من قراءة حديثه وترك الرواية عنه » وقال ابن حبان « يروى المناكير على المشاهير »

فشهادة هؤلاء الاعلام بعدم الثقة بما يرويه عبد العزيز بن أبي ثابت من الحديث ، تجعلنا في ريبة من هذه القصة التي تخالف ما في كتب الناس

(ثانيهما) أن أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث كان من سادات التابعين واحد الفقهاء السبعة المشار اليهم بالعلم والتقوى ، وقد تضافرت كلمة أهل الحديث والمؤرخين على وصفه باستقامة السيرة ولم يمسه قلم أحد بسوء ، وكان لكثرة صيامه وصلاته يسمى راهب قريش ، وكان عبد الملك بن مروان يكرمه ويقول: انى لأهم بالسوء أفعله بأهل المدينة فاذكر أبا بكر فاستحيي منه

فشهرة أبي بكر بالعلم والاستقامة الى هذه المنزلة تبعدنا من قبول قصة ترميه بمحاولة شاعر على أن يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذباً . بل المظنون في رجل كابي بكر بن عبد الرحمن أن يترفع عن هذه السخافة البادية في القصة ويستغني عن فخر الجاهلية بما آتاه الله من علم وتقوى وحسب وجاه

واذا جاءت رواية على خلاف ما في كتب الناس ، وكان الراوي غير ثقة ، وكانت سيرة هذا الذي تحدث عنه الراوي المتهم بعيدة عن وصمة ماينسب اليه ، لم يبق لهذه الرواية الشاذة الا أن تسقط غير مأسوف عليها

* * *

ذكر المؤلف أن من تأثير الدين في انتحال الشعر ما يضيفه الرواة الى أخبار الامم القديمة كعاد وثمود وقال : ان ابن سلام قد كفاه نقده حين أثبت أن هذا وما يشبهه مما يضاف الى تبع وحمير موضوع منتحل ، ثم قال في ص ٧٦ « وابن إسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لايكتفون بالشعر يضيفونه الى عادوثمود وتبع وحمير ، وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه

-رني هابيل حين قتـله أخوه قابيل . ونظن من الاطالة والاملال أن تقف عند هذا النحو من السخف »

هذا الشعر الذي ينسب الى آدم عليه السلام قد أنكره كثير من أهل العلم . فهذا صاحب الكشاف يقول في شأنه « هو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون » وقال الرازي « ولقد صدق صاحب الكشاف فيما قاله فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق الا بالحمقى » وأورد هذا الشعر سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال « هـذا ما ذكره الثعلبي وهو شعر ركيك مزحوف ، وقد أنكر ابن عباس هذا الشعر ، وقال : من قال ان آدم قال شعراً فقد كذب على الله ورسوله » واذا كان علمـاء الأدب والتفسير قد نبهوا على أن الشعر المضاف الى آدم وعاد وثمود وتبع وحمير منحول مصطنع فلا مزية للمؤلف في حديثه هذا الا أنه ساق الـكلام في صورة تضع في نفس القاريء أن شعر آدم لم يتعرض لانكاره أحد من قبله

***

عاد المؤلف الى الحديث عن الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه حتى قال « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الـكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عربيتها »

وقال في ص ٧٧ « وانمـا نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبـل لغته شكا ولا ريباً ، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية ، فهو القرآن : وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن يستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن . ولست أفهم كيف يتسرب الشك الى عالم جاد في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم واسلوب »

لم يستشهد العلماء على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب فان أغلب كلامه ظاهر لا يحتاج في تقرير معناه أو وجه اعرابه الى شاهد ، وقد سبقت لنا كلمة في هذا الصدد ، ونقلنا لكم ما قال الرازي وابن حزم فيما أنكراه على بعض النحاة من الاستشهاد على القرآن بالشعر أو توقفهم في الاستشهاد بالقرآن ، وانما نعيد شيئاً واحداً وهو أن إنكار الاحتجاج بالشعر على القرآن رأي قديم ، وزعم المؤلف أنه الصانع له تغيير في تاريخ أدب اللغة العربية ، وما كان لاستاذ الآداب أن يغير تاريخها الى حد أن يأخذ الرأي الذي نشأ في المائة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة ويجعله ابن المائة الرابعة عشر . وليس التصرف في تاريخ الآراء بأقل جناية من أن يدعى لطلابه أن الرازي او ابن حزم أو أبا بكر بن الانباري من علماء هذا العصر وأنهم لا زالوا أحياء يرزقون

يقول أبو بكر الانباري « قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر ، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا : اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن . قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن ، وهو مذموم في القرآن والحديث » ثم قال « وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر ، لأن الله تعالى قال « انا جعلناه قرآنا عربياً » وقال « بلسان عربي مبين »[1] »

وان شئت حديثاً يزيدك ثقة بما قال أبو بكر بن الانباري في جواب جماعة لا علم لهم ، فاليك الحديث :

في القرآن كلمات ذات معان مفردة يعرفها الجمهور من الناس ، وهذه الكلمات لا يحتاج مفسر الآية الى الاستشهاد عليها بشيء من الشعر أو النثر

(١) الاتقان ج ١ ص ١٤٩

وفى القرآن كلمات ذات معان متعددة ، ومن هذه المعاني ما هو معروف متداول في الاستعمال ، ومنها ما ليس كذلك ، فاذا اقتضت البلاغة في نظر المفسر أن يحمل مثل هذه الكلمات على معنى غير المعنى المعروف لدى الجمهور احتاج الى الاستشهاد بمنظوم او منثور تكون دلالته على هذا المعنى واضحة ، حتى لا يتردد فى قبول التفسير من لم يقف على ان هذه الكلمة قد تستعمل عربية فى غير ماهو مألوف لدى الجمهور

وفي القرآن كلمات غريبة يحتاج المفسر عند بيان معناها الى الاستشهاد بشيء من كلام العرب حتى يعلم طالب العلم أن التفسير لم يخرج عن حدود اللسان العربي فيطمئن الى صحة التفسير لا الى أن القرآن عربي ، فان هذا لا يشك فيه أحد مطلق الرجلين يطوف أنى شاء ويلتقي بمن شاء

وفي القرآن آيات تحتمل أوجهاً من الاعراب ، ومن الواضح أن معنى الآية يختلف باختلاف وجه اعرابها ، فقد يختار المفسر من الاعراب وجها يراه أليق بالبلاغة أو أثبت بحكمة المعنى ، ويكون هذا الوجه من الاعراب يستند الى حكم عربي غير معهود لبعض أهل العلم ، فيخشى انكارهم لان يكون هذا الوجه صحيحا عربية فيعمد الى دفع هذا الانكار باقامة شاهد من لسان العرب علي صحة ماذهب اليه من الأعراب

فالاستشهاد بالشعر على القرآن قائم على دواع معقولة ، أما أن المستشهد يخطيء أو يصيب ، ياتي بالمثل الصادق أو ينتحله ، فذلك بحث آخر سنفصله لك في مقالة أخرى

***

قال المؤلف في ص ٧٧ « وانما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالي بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن

وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع »

من يحق له أن يفسر القرآن طائفتان : طائفة لم تبلغ درجة الاجتهاد في الاحكام الشرعية كسيبويه والزجاج والزمخشري. وطائفة بلغت درجة الاجتهاد كالأئمة الأربعة ، ومن المأخوذ في شروط المجتهد أن يكون بمكانة راسخة في علوم اللسان بحيث يتفقه في معنى الآية بنفسه ، ويفصل الحكم على مقتضى علمه ، ومتى وجد اختلافا في حكم لغوي جرد نظره لاستطلاع الحقيقة ، ولا يقف وقفة الحائر أو يستند الى أحد الآراء على غير بينة

وإدراك الفقيه منزلة الاجتهاد في علم اللسان العربي لايستدعي زمانًا واسعًا جدا حتى يقال إن اشتراطه اقامة لعقبة كؤود في سبيل الاجتهاد في الاحكام ، فان الذي يقتضي بحثًا متواصلا وزمانًا قد يأتي على معظم العمر هو التوغل في هذه العلوم وتقصي آثارها ثم التوسع في بسط أدلتها وتفصيل أحكامها ، وهذا أمر زائد على إحراز ملكة قوية وبصيرة نافذة يرجع اليها عند الحاجة الى تحقيق بحث أو تفصيل خلاف

فلا يصح أن تكون خصومات المجتهدين الذين سماهم المؤلف أصحاب التشريع ناشئة عن خصومات أصحاب التأويل من الموالى أو غير الموالى ، فان المجتهد لايثق بتأويل غيره ، وانما يبني الحكم على مايفهمه من الآية بنظر مستقل

***

انساب المؤلف يتحدث عن كثرة ما ينتحل العلماء من الشعر الجاهلي ، وقال في ص ٧٨ « فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين ، وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أن

كرسي الله الذي وسع السماوات والارض هو علمه ، وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعاً) : « ولا بكرسي[1] علم الله مخلوق »

يقول ابن قتيبة في التأويل : « وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه الى مذاهبهم ، ويحملوا التأويل على نحلهم ، فقال فريق منهم في قوله تعالى « وسع كرسيه السموات والارض » أي علمه ، وجاءوا على ذلك بشاهد لايعرف ، وهو قول الشاعر : « ولايكرسيء علم الله مخلوق »

وقال الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « وهنا ضرب ثالث من الشواهد نشأ في القرن الثالث ، وهو ما يولده بعض المعتزلة والمتكلمين للاستشهاد به على مذاهبهم ، وكانت رواية الشعر فيهم يومئذ عامة » وساق على هذا كلام ابن قتيبة الملقى اليك آنفاً ، وأضاف اليه مثالا آخر من كتاب الحيوان للجاحظ

لانريد أن نقول : ان هذا مما نقده أهل العلم قبل المؤلف ، ولا نريد أن نبحث في أن المؤلف يعرف لهذا الغرض مثالا غير هذا الذي ذكره الاستاذ الرافعي ، أم لايعرف ، وانما أريد أن أقول : ان المؤلف يدعي أن المعتزلة يعتمدون على آراء الجاهليين ، ثم يسوق الشاهد ويصف قائله بانه « المجهول طبعاً » كما قال ابن قتيبة « بشاهد لايعرف » . واذا لم يذكروا القائل باسمه ، وكانت عادتهم الاستشهاد بالشعر العربي جاهلياً كان أو اسلامياً ، فمن أين علم المؤلف أنهم نسبوا هذا الشاهد الى الجاهليين ؟

***

تحدث المؤلف بان كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير ثم قال في ص ٧٩ « لامرما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس ان يرد كل شيء

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، ولعله تحريف من الناسخ والصواب « يكرسيء » بصيغة الفعل

الى العرب حتى الاشياء التي استحدثت او جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . واذا كان الامر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد . وأنت اذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك ويرضيك »

لم يكن أهل العلم يأخذون الشعر على أنه جاهلي من كل من يكتبه في كتاب أو ينشده في مجلس ، بل كانوا يفرقون بين هذا الذي يرويه الثقات أو تتعدد مآخذه كالمفضليات والمعلقات وبين ما يرويه أناس نقدوهم فلم يجدوهم على ثقة ، ومن هذا النوع ما ينفرد بروايته الجاحظ ، فانهم كانوا يعدون أحاديثه وأدبه مما يستعان به على السمر ، قال أبو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه يصف الجاحظ «وكان أوتي بسطة فى لسانه ، وبيانا عذباً فى خطابه ، ومجالا واسعاً فى فنونه ، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه ، وعن الصدق دفعوه ، واخبر أبو عمرو الزاهد أنه جرى ذكره فى مجلس أحمد بن يحيى فقال : « اعزبوا عن ذكر الجاحظ فانه غير ثقة ولا مأمون » وينبئك بان من هذه الاشعار العربية مالا يثقون بروايته ويعدونه فيما يسمر به عند الملوك ونحوهم قول ابن سلام بعد أن ساق بيتين ينسبان الى لبيد « ولا اختلاف فى هذا أنه مصنوع تكثر به الاحاديث ويستعان بها على السمر عند الملوك ، والملوك لا تستقصى »

فما يرويه الجاحظ فى نحو كتاب الحيوان من الشعر وينفرد بروايته لا يثق به أهل العلم ولا يبنون عليه تاريخا ، ولا يعولون عليه في تقرير حكم أو قاعدة لغوية وانما يقرأونه من حيث انه أدب ، وهو من أدب اللسان وان كان معزواً الى غير قائله

***

ذكر المؤلف أن لتأثير العواطف الدينية في انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين فنونا ، وان ما تحدث به من قبل فنونها الهينة ، ويريد الآن أن

يتحدث عن أعظم هذه الفنون كلها وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الاخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . ثم قال في ص٨٠ « وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شيء من الايجاز . أما المسلمون فقد أرادوا ان يثبتوا ان للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هى خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء من قبل . فليس غريباً ان نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن »

يصرح القرآن بأن ابراهيم عليه السلام بنى البيت الحرام ، وأن العرب النازلين حول مكةمن ذريته ، وأن لهذا الرسول شريعة ، وأن شريعته وشريعة الاسلام تتحدان في التوحيد الخالص وبعض الاحكام والآداب ، ولاتحاد الملتين في العقائد والآداب نطقت الآيات بأن دين الاسلام هو ملة ابراهيم عليه السلام ، فقال الله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم » وقال « قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا » وقال « قل إننى هدانى ربى الى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفا »

فمعنى ان للاسلام أولية فى بلاد العرب ثابت بنص القرآن لا أن المسلمين يريدون اثباته

والقرآن أيضاً يقول : ان الدين الاسلامي هو الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء من قبل فقد رأيتموه كيف يسمى دين الاسلام ملة ابراهيم عليه السلام ، ورأيتموه يقول لمحمد صلوات الله عليه « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين. أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »

ثم هو يسوق قصص الانبياء من قبل ، ويأتى فى بيان ما يدعون اليه على ما يدعو اليه الاسلام من التوحيد الخالص ، واختصاص الخالق بالعبادة ، واعتقاد ان غير الله لايملك ضراً ولا نفعاً ، الى ما يشا كل هذا من آداب رفيعة واخلاق فاضلة .

فهذا الذي يعزوه المؤلف لارادة المسلمين انما يقوله القرآن ، والمؤلف يريد نفيه وليس له على هذا النفي من حجة غير ما تعلمه من قدماء الجاحدين من نحو التهكم والانكار الذى يأتيك عاريا من كل حجة وشبهة تشبه ان تكون حجة

***

قال المؤلف في ص ٨٠ « والقرآن يحدثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى : وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئا آخر هو صحف ابراهيم ، هو هذه الحنيفية التى لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح »

اتفقت الاديان الثلاثة على نبوة ابراهيم عليه السلام ، ودل القرآن بما يحكيه من محاجته لقومه وما يأتي عليه من آداب شريعته أنه كان يدعو الى التوحيد ومكارم الاخلاق ، ولهذا المعنى سمي حنيفاً ، اى مستقيما ، وكذلك سميت ملته الحنيفية ، نسبة الى الحنيف وهو المستقيم ، وكل نبي حنيف ، وكل شريعة سماوية حنيفية ، وانما سمي ابراهيم عليه السلام حنيفاوملته حنيفية تنبيها على خطأ من يدعون أنهم على ملة ابراهيم وهم يعملون على شاكلة غير مستقيمة ، ولذلك نرى القرآن يصفه بقوله « حنيفا » ويتبع هذا الوصف بقوله « وما كان من المشركين » .

فان أراد المؤلف أنه لم يستطع أن يتبين معنى الحنيفية من القرآن ، فالقرآن ينادي على هذا المعنى ويعبر عنه بافصح بيان ، وإن اراد أنه لم يستطع أن يتبينه

من ناحية غير ناحية القرآن ، فليدعه الى مالا يستطع أن يتبينه كالعلوم الرياضية والطبيعة

* * *

قال المؤلف في ص ٨٠ « فقد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وانقى من دين اليهود والنصارى »

القرآن هو الذي يرد الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم عليه السلام ، والاديان السماوية تشترك في الدعوة الى توحيد الله وإفراده بالعبادة ، وهى من هذه الجهة متماثلة لايفضل فيها دين على آخر ، ولا يقال : ان دينا أنقى من دين الا حيث ينظر الى خلوصه من تحريف يطمس الطريق الى معرفة حقائقه ، وانما تتفاضل الاديان بكثرة مافيها من حكمة وموعظة ، وبسعة ماينطوي تحت أصولها الاجتماعية من مصالح الامم ، وتتفاوت بما يدل على صدق المبعوث بها من آيات خالدة

***

قال المؤلف فى ص ٨١ « وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدد دين ابراهيم . ومن هنا اخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم اعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان »

القرآن هو الذى ينبئنا بأن الاسلام يهدى الى الدين الحق الذي كان عليه ابراهيم وغيره من الانبياء ، واذا ذكر ابراهيم عليه السلام فلأنه أقدم الرسل الذين لم يزل في الأمم من ينتمي الى شريعتهم ، أو لأن نبوته يعترف بها اليهود والنصارى والوثنيون من العرب جميعا ، أو لأن الاسلام يوافق آداب شريعته أكثر مما يوافق التوراة والانجيل

. فدعوى المؤلف أن تجديد الاسلام لدين ابراهيم عليه السلام فكرة شاعت

في العرب أثناء ظهور الاسلام ، أعاهي نزعة من لا يرعى للتاريخ حقا ، ولا يرى للدين حرمة ، وكذلك يفعل من يحس أن خلفه أو بين يديه طائفة تلذ هذه النغمة وإن كانوا من قوم لا يعلمون

ذكر المؤلف ماجاءت به الرواية من أن افراداً من العرب قبل البعثة تحدثوا بما يشبه الاسلام وقال في ص ٨١ « وتأويل ذلك يسير ، فهم أتباع ابراهيم ، ودين ابراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الاسلام ، لا لشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة »

شأن الباحث بجد ألا يكتفي في انكار رواية أو روايات بدعوى أنها وضعت وضعاً وحملت حملا ، ثم يسمى هذه الدعوى تفسيراً لها من الوجهة العلمية . والمؤلف يفعل هذا لأن العلم في نظر هذه الطائفة القايلة التى تدق له الهواء بالتصدية انما هو ان يقول فيتهكم ، والتهكم في نظر هؤلاء السذج خير من العلم ، وأشد وقعاً على أذواقهم من سبعين برهاناً .

انكار المؤلف لأن يبقي اثر لدين ابراهيم عليه السلام في بلاد العرب ، مبنى على إنكار وجود ابراهيم او هجرته وهجرة اسماعيل الى مكة ، وقد عرفت أن هذا الانكار لم يقم على بحث واستدلال ، وإنما هو وليد نزعة لست اعلم بنشأتها وصابغ قلب المؤلف بعصفرها من هؤلاء القراء

اما الذين يريدون ان يكونوا في البحث على بينة فانهم يضعون هذه الاشعار وما يتصل بها من الاخبار موضع النقد ، فما وجدوا في رواته او فى ألفاظه او فى معانيه مايدل على وضعه أو يجر الى ريبة اطرحوه أو ارتابوا فى امره ، وما وجدوه سليما من كل جانب قبلوه وتناقلوه

***

قال المؤلف فى ص ٨٠ « وعلى هذا النحو تستطيع ان تحمل كل ماتجد من هذه الاخبار والاشعار والاحاديث التى تضاف الى الجاهلين والتى يظهر بينها وبين ما فى القرآن من الحديث شبه قوي او ضعيف »

من شاء أن ينظر الى قاعدة تمتد الى غير نهاية ، ولا تتصل بما يمسكها أن تزول إلا ارادة هذا المؤلف ، فلينظر الى هذه الفقرة التى تمثل قلماً يشتهي أن يكتب فينتكس ويرمى بالحديث فى غير قياس

* كل شعر او خبر أو حديث يضاف الى الجاهلين ويكون بينه وبين آية من القرآن شبه قوي او ضعيف فهو مصنوع !

أليس من الجائز ان ينطق العرب بحكمة فيأتي القر بهذه الحكمة على وجه ابلغ وأرقى !

أمن الحق أن ننكر ان العرب قالوا مثلا ـ « القتل أنفى للقتل » لمجرد شبهه بقول القرآن « ولكم فى القصاص حياة يا أولي الألباب » ! او من الحق أن ننكر ان زهيرا قال :

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ولو رام أسباب السماء بسلم

لأن له شبهاً قوياً أو ضعيفاً بقول القرآن : « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة »

فان اراد المؤلف من الشبه المعاني الدينية ، قلنا : هو إذاً يحدثنا برأي مرغليوث كأنه يأبى ان يبقي له في ذلك المقال باقية

أورد مرغليوث شبهة خلو الأشعار المعزوة الى الجاهلين من الصبغة الدينية وقد سقناها اليكم مع ما يدفعها ، ثم قال : نعم نجد شعراء الجاهلين يقسمون كثيراً فى أشعارهم ، ولكن كل ايمانهم الواردة فى دواوينهم هي بالله ، وذكر أن كثيراً من هذه الاشعار تشتمل على عقيدة التوحيد التي تنسب التصرف الى الله ، وعلى

أشياء انما يذكرها القرآن ، وأورد شواهد شتى

وقد تعرض المستشرق ادور براونلش في مقاله الصادر فى مجلة الاديبات الشرقية[١] للبحث فى هذه الشبهة فقال « إن لغة الشعر كانت معينة ومحصورة ، ولهذا قال (كاسكل) فى كتابه المسمى (البحث فى الشعر العربي الجاهلي[٢]): ان الشعر لم يذكر اسم معبود لقبيلة ؛ بل اكتفى بذكر الحظ والطالع والتمائم لانها كانت معتقدهم جميعاً

واسم الله وان لم يكن بمعنى التوحيد الوارد في الاسلام ـ كان فوق أرباب جميع القبائل ولا يختلفون في الاعتقاد به ، راجع كتاب ولهوزن المسمى (بقايا الوثنية العربية[٣]) وعليه فليس من المستغرب أن نرى اسم الله كثيراً ما يذكر في لغة الشعر الجاهلي ، وليس لنا أن نعد البيت مزوراً لمجرد اشتماله على ذكر الله أو الآلـه . أما الأبيات التي ذكرت فيها عبارات قرآنية والتي ذكر لنا منها (مرغليوث) بعض الأمثال فيصح لنا أن نأخذ فيها بملاحظة (الورد) في كتابه (حقيقة الشعر الجاهلي[٤]) و (ايـال) في ملاحظته على شعر عمرو بن قميئة ، وهي « يجب علينا أن نفحص موضع البيت من القصيدة لنعلم صلتها بأقوال الشاعر المنسوبة اليه » ثم قال « ليس من الممكن أن أذكر كل المواضع التي ذكرها مرغليوث وقال : إنها إسلامية ، فللانسان أن يدققها ويفندها »

ولعلك تزداد خبرة بأن المؤلف ملأ حوصلته من كتب المستشرقين ويرفع بها رأسه متطاولا على الشرقيين تطاول من لا يبالي عاقبة الافتضاح .

---

(١) عدد اكتوبر سنة ١٩٢٦

(٢) ص ٥٤ طبع سنة ١٩٢٦

(٣) ص ١٨٤ طبع سنة ١٨٨٧

(٤) ص ٢٧

(٥) ض ع

وسنتعرض لهذا البحث تارة اخرى فان المؤلف أعاده فيما تحدث به عن شعر عبيد

***

طعن المؤلف في القرآن بملء فمه وعلى قدر ما يرضى شركاءه ، وتذكر – والشيء بالشيء يذكر – أن المستشرق (كليمان هوار) كان قد زعم في فصل نشرته له المجلة الاسيوية – أنه استكشف مصدراً جديداً للقرآن وهو شعر أمية ابن أبي الصلت

أسهب المؤلف في حديث ذلك المقال ونفخ فيه من روح تلك الدعاية المبيتة ، وانما خالفه في وثوقه بصحة هذا الشعر المنسوب الى امية بن أبي الصلت . ومن رغبت اليه نفسه في أن يريها باطلين يتباريان في الهجوم على حق ، فلينظر الى حديث (هوار) والمؤلف عن شعر أمية بن أبي الصلت

يثق هوار بصحة مايعزى إلى أمية بن أبي الصلت من الشعر، ويزعم انه من المصادر التي استمد منها النبي عليه الصلاة والسلام القرآن . ورأى المؤلف ان الاعتراف بصحة الشعر المعزو الى امية يضر بنظرية إنكار الشعر الجاهلي ، وهوله في تقرير هذه النظرية مآرب ترجح على مأرب القول بأن من مصادر القرآن شعر امية ابن ابي الصلت ، ولاسيما بعد ان حدثك بلسان المستشرقين « ان القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب اخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها »

فالمؤلف لم يخالف (هوار) في زعم أن شعر امية من مصادر القرآن الا بعد أن أراك أنه في غنى عن شعر امية بما قصه عليك من تأثر القرآن باليهودية والنصرانية ومذاهب اخرى بين بين

ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يوافق (هوار) في صحة شعر امية

حتى يستفيد شبهة على القرآن ، ثم ينكره جمعاً لشمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، وما عليه الا أن يقول لتلك الطائفة القليلة المستنيرة : اعتقدوا أن هذا شعر امية بقلوبكم حتى تتنكر للقرآن ، وأنكروه بعقولكم حتى ينتظم شمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ! واذا وجد في أبناء الأربعين من تقبل منه مثل هذا الهذيان ، وتحدث به في مجلس ينبغي ألاّ تسمع فيه لاغية ، أفلا يقبله الأطفال الذين يخرج لهم المنكر من طريق الحق فيضربون أيمانهم على شمائلهم ويرجّون له الهواء بالتصدية رجّاً !

ما يقوله المستشرقون ويحكيه عنهم المؤلف من أن للقرآن مصادر ، هي اليهودية والنصرانيه ومذاهب بين بين ، ليس بشبهة جديدة ، ولا هو « من النتائج العلمية القيمة » التي انتهوا اليها على مناهج النظر الصحيح

لا نزدري الغربيين وعلومهم الغزيرة وإجادتهم النظر في الماديات وما تنتظم به مرافق الحياة ووسائل العمران الذي نشهده بأبصارنا ونلمسه بأيدينا ، ولكنهم لم يبلغوا أن يمتازوا بالثقافة في كل علم حتى المباحث التي لا يتوقف ادراك حقائقها الا على ذكاء الباحث وصفاء بصيرته

فان كان المؤلف يضع قلبه بين أصابع المستشرقين ، ويملأ جرابه من حقائب المستشرقين ، ويستهوى تلك الطائفة باسم المستشرقين فان للناس بصائر تأبى لهم أن يقلدوهم في الفرق بين الحق والباطل ، والفصل في أسباب السعادة والشقاء ، ولا سيما بعد أن رأوا فيهم صفواً وكدرا ، ونظاماً وخللا ، وأدباً وسفها ، وذكاء وبلها ، وسلاسة وتعسفا .

من درس حال الثقات من علماء الحديث والآثار لا يمتري في أنهم يروون الأحاديث والآثار بامانة ، ولا يخطر على بالهم ان يكتموا من السيرة النبوية صغيرا أو كبيرا . دخل في الرواية الوضع لأسباب بسطناها في مقدمة المغنى عن الحفظ ، أما أن يعمد الرواة الى ان يحذفوا

من السيرة النبوية ما وقع الى اسماعهم فذلك ما لا يتصوره العارف بحقيقة الرواية

فمن توجه قصده الى شيء يتصل بالسيرة النبوية فليبحث عنه في كتب الآثار وتاريخ عهد النبوة ، فانه يجد فيها بعد الموثوق بروايته ما أمكن للجاهلين والمنافقين إلصاقه بأكمل الخليقة ، ويرى قواعد أهل الحديث كيف تعمل في الروايات فتدفع هذه الرواية الى اليمين والأخرى الى الشمال

ليس في الروايات صحيحها وأساطيرها أثر يدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام بارح مكة قبل البعثة وغاب عن قومه الا ما روي من خروجه مع عمه أبي طالب الى الشام خطرة ، وسفره في تجارة لخديجة بنت خويلد خطرة أخرى . فلا يستقيم لأحد ادعاء أنه تعلّم القراءة ودرس التوراة و الأنجيل مدة مغيبه عن مكة وقومه لايشعرون ، فان اسفر التجارة أياماً معدودة لاتكفي لدرس ديانة أو ديانتين لا سيما بعد أن تطرح منها أوقات الاشتغال بشأن التجارة ، وما حال المسافرين للتجارة منا ببعيد

ولايصح لأحد أن يدعي انه عليه الصلاة والسلام تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في مكة وعلى مرأى من قومه إذ لو وقع شيء من هذا لم يجيء في القرآن آيات تصفه بعدم القراءة والتلقي من البشر ، ولو جاءت هذه الآيات وكان قد تعلم من يهودي او نصراني لم يجد من قومه وعشيرته الذين رأوه يقرأ ويتعلم أنصارا الى الله يؤمنون به ويجلسون بين يديه كأنما على رؤوسهم الطير

ولا يصح ان يكون عليه الصلاة والسلام قد تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في خلوة وعلى حين غفلة من قومه ، فان تلقي بعض الكتب في خفاء قد يمكن للرجل الغريب في مدينة لايعرفه فيها الا بضعة أشخاص يلاقونه في الشهر أو في الاسبوع أو في اليوم مرة أو مرتين ، أما رجل ذو عشيرة وذو

مزايا تلفت له الانظار وتجذب له القلوب كمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ينشأ في بلدة لها طرق محدودة وبيوت معدودة كمكة ، فليس من المقبول ان يتمكن من التردد على موطن يختلي فيه بيهودي أو نصراني دون ان يشعر به أحد من قومه أو عشيرته الأقربين

وليس من المعقول أن يقال : قد وقعت الى يده نسخة من التوراة وأخرى من الانجيل ، لانهما لم يخرجا الى لسان العرب بعد ، ولا يقرؤهما الا من درس اللغة العبرية ، ولو درس النبي عليه الصلاة والسلام تلك اللغة وعرف كيف يقرأ حروفها الهجائية لما عرج القرآن على وصفه بالامية ولما ظل - النبي صلوات الله عليه - يتلو آياتها والناس يشهدون ويؤمنون . إن رجلا له أولو قربى يجاورونه وطائفة من غيرهم يعرفونه أو يصادقونه لايمكنه أن يتعلم علماً أو لساناً دون أن يشعر به أحد منهم ولو اجتهد في أن يكتم أمره ويسد في وجوههم كل سبيل

هذا شأنه قبل البعثة ، أما زعمُ تعلمه لما في التوراة والانجيل ومذاهب بين بين بعد قيامه بالدعوة ، فبطلانه أشد بداهة ، اذ لا يلائم حكمه القائم بتلك الدعوة المؤزّرة بكل جد وحزم ان يجادل اليهود والنصارى ويشتد بينه وبينهم الخصام ، ثم يطلب لديهم علم التوراة والانجيل ، ولو طلب لديهم ذلك لاقام في سبيل دعوته عقبة كؤودا ، فقد أصبح بعد ظهوره بالدعوة مرموقا بكل لحظ مشارا اليه بكل بنان ، ولا سيما بعد أن استجاب له طائفة يجلسون اليه بالعشي والابكار

ومن الباطل على البداهة ان يأخذ علوم هذه الاديان عمن أسلم من أهلها ثم يجيء بها في القرآن على أنها وحي يوحى ، ولو جرى شيء من هذا لكان سبباً لارتداد الطائفة التي أخذ عنها أو الطائفة التي سمعته يحاورها ، ولو وقع ارتداد على هذا الوجه لوجدنا له في الرواية أثرا

قص علينا القرآن قول بعض الذين أشركوا : إنه ساحر ، وقول آخرين

إنه مجنون ، وقول طائفة ثالثة : إنه شاعر ، وأضاف الى هذا قول بعضهم « إنما يعلمه بشر » وأورد هذه المزاعم استخفافاً بأقوال يعلم العارفون بنشأة النبي عليه الصلاة والسلام وأطوار حياته أنها إفك مفترى ، كما يعلم الذين أوتوا الحكمة والروية أن صاحب هذه الآيات الباهرات والسيرة التي لم تتمخض الأيام بما يشبهها ، بريء من أن يقول على شيء : هو من عند الله ، وما هو من عند الله. ولو كان المقام للبحث عن دلائل النبوة لأتيناك بالحق الذي تتسلل من ساحته هذه المطاعن والمغامز لواذا

ولو سلمنا أن ما جاء فى القرآن من الأحكام والأنباء المتصلة بالتوراة والأنجيل قد يكفي فيه لقاء الصدفة أو الاستماع الى من يتحدث به على قارعة الطريق ، لكان فى دلائل النبوة ما يصدع بأن تلقّى النبي عليه الصلاة والسلام بعض هذا القرآن من لدن بشر ، غير واقع وغير محتمل لأن يكون

قد يجيء القرآن على وجه التذكرة والموعظة بنبأ يعلمه الناس من قبل ، ولكنه لا يقول الا حقا ، ولا يحكي إلا واقعا ، ومن زعم انه يعظ بالقصص الباطلة فانما هو الطعن بمكيدة ، والله لا يهدى كيد الخائنين

ولا بأس بأن يكون القرآن موافقاً للتوراة والانجيل في بعض الشرائع أو الانباء ، بل تكون هذه الموافقة حجة على صدق الدعوة ، وعلى أن هذه الاحكام أو القصص من بقايا الوحي الذي نزل على موسى وعيسى عليهما السلام ، وانما يخل بصحة الكتاب أن يشرع أحكاماً وسنناً لا ترضى العقول الراجحة عن حكمتها ، أو يأتي بقصة تردها الطرق العلمية من حس أو عقل أو رواية قاطعة والقرآن بريء من مخالفة الطرق العلمية ومن كل وجه يخل بالحكمة الا فى نظر من يرى أن السعادة في الخلاعة ، وأن راحة الضمائر في الجحود بمبدع الخليقة

***

ذكر المؤلف أنه يقف من شعر أمية وقفته من شعر الجاهليين جميعاً، وأنه يشك في صحة شعره كما شك في صحة شعر امرىء القيس والاعشى وزهير، ولم يكن لهم من النبي موقف أمية، ثم قال في صحيفة ٨٤ : « ثم ان هذا الموقف يحملني على أن أرتاب في شعر أمية بن أبي الصلت، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجا أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين. وإن كان هذا وحده يكفي لينهى عن رواية شعره وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجي فيه النبي وأصحابه »

لا يكتفي المؤلف بالبحث عن الروايات الشاذة والموضوعة فيحشرها في هذا الكتاب حتى يضيف اليها استنباطات لا تجيء من ناحية التعقل، ولا يكتفي بهذه الاستنباطات حتى يضع بجانبها روايات لم تشتمل عليها صحيفة، وقد رأيتم كيف قال لكم في الحديث عن واقعة الحرة : انه قتل فيها ثمانون من أهل بدر. وآخر من مات من أهل بدر سعد بن أبي وقاص [١]، وقد توفي قبل وقعة الحرة باجماع، لم يكتف المؤلف بهذه الجنايات العلمية فحاول أن يستنبط شيئاً في النهي عن رواية شعر أمية ليثبت أن هذا الشعر المعزوّ الى أمية ليس منه في شيء، يقول هذا وفي الجامع الصحيح للامام مسلم «عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : ردفت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما، فقال : هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم. قال « هيه ». فأنشدته بيتا. فقال « هيه » حتى أنشدته مائة بيت »

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن النبي صلوات الله عليه — سمع شعر أمية واستحسنه واستزاد المنشد منه حتى بلغ مائة بيت، ولم يرد أثر في النهي عن رواية شعره الا مايوجد في مثل كتاب الاغاني من أنه عليه الصلاة والسلام

---

(١) فتح الباري للحافظ بن حجر ج ٧ ص ٢٢٢

نهى عن رواية القصيدة التى رثى بها أمية قتلى قريش في وقعة بدر . ولو صح هذا الاثر لكان النهي مقصورا على هذه القصيدة أو يأخذ معها مافيه هجاء النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، أما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره قد نهى عن رواية شعر أمية باطلاق ، فمن أحاديث المؤلف التي لا يشهد بها واقع ولا يقتضيها معقول . على أنا نجد هذه القصيدة التى يقولون : إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن روايتها واردة في بعض كتب السير والمغازي ، وقد رواها ابن هشام في نحو ثلاثين بيتا وقال « تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] »

* * *

قال المؤلف في ص ٨٦ « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمية ابن أبي الصلت والى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله انما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا ـ كما قدمنا ـ أن للاسلام قدمة وسابقة في البلاد العربية »

جاءت الرواية الصحيحة بأن أمية كان يصوغ شعره في شيء من التوحيد ، وفى رواية الامام مسلم لحديث عمرو بن الشريد المسوقة آنفا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين سمع شعر أمية « كاد ابن أبي الصلت أن يسلم » فما يروى من شعر يعزى الى أمية وفيه تحنف ، محتمل لأن يكون ثابتا عنه ، وليس من أدب البحث التسرع الى الحكم بانتحاله لمجرد مافيه من التحنف ؛ وانما ينظر فيه كشعر خال من هذا المعنى ، فان لم نصل الى الطعن فى نسبته الى أمية من طريق اللفظ أو المعنى أو الرواية جاز لنا أن نكتبه فى ديوان أمية ، ونقول عند انشاده : هذا الشعر لأمية

---

(١) السيرة ج ٢ ص ٦٤

* * *

تحدث المؤلف عن حال اليهود واستعمارهم جزءاً من البلاد العربية ، ثم تحدث عن النصارى وكيف انتشرت ديانتهم فى بعض بلاد العرب ثم قال فى ص٨٧

« ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بازمان تختلف طولا وقصرا . فنحن نعلم مثلا أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لايقبل من العربي إلا الاسلام أوالسيف ، فاما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء »

يتحدث المؤلف فى مسائل دينيـة ليظهر للقراء أنه درس الشريعـة حتى يطمئنوا لما يقوله عن الاسـلام في غير إخلاص . يقول المؤلف : القاعدة أنه لايقبل من العربي إلا الاسلام أوالسيف . يقف القاريء فى هذه الفقرة وقفـة متردد ولا يدري هل هذا المؤلف يتـكلم في الدين مجتهداً لنفسه أو مقـلداً لذوي الاجتهاد أو كأجنبي يحكي قاعدة في الاسـلام وليس له به صلة اجتهـاد أو تقليد ؟

نحن نعلم أن ليس المؤلف من صلة اجتهـاد أو تقليد بالاسلام ، لأن كلا من الاجتهاد والتقليد لايقوم إلا على الايمان بالقرآن ، وشرط هذا الايمان أن يدخل من ناحية العقل ، لا أن يذهب من اليد أو الاذن الى القلب رأسا ، وقد رأيتم المؤلف كيف يعبث حول القرآن ، والقرآن قول فصل وماهو بالهزل ، اذاً ليس هو بذي اجتهاد ولا ذي تقليد .

وإذا كان يتكلم فى الدين بلسان أجنبي عن الدين ، فالاجنبي لايقرر قاعدة يعزوها الى الاسلام إلا أن يكون مجمعًا عليها أو تكون من المواضع التي تواردت عليها كلمة الجمهور . وأنت إذا نظرت الى قاعدة المؤلف وهو ان العربي لايقبل منه إلا الاسلام أو السيف ، لم تجدها فيما أجمعوا عليه ولا فيما تواردت عليه كلمة

الجهور . فالشافعية يقولون : تقبل من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجما [1] ، والحنفية يقولون : لايقبل من مشركي العرب إلا الاسلام أو السيف ، وتقبل من أهل الكتاب من العرب ومن سائر كفار العرب الجزية [2] ، والحنابلة يقولون تقبل من أهل الكتاب والمجوس عربا كانوا أم عجما [3] والمروي عن مالك أن الجزية تقبل من جميع المخالفين إلا من مشركي العرب ، وقال ابن القاسم : اذا رضيت الأمم كلهم بالجزية قبلت منهم [4] وكذلك يقول الاوزاعي وفقهاء الشام [5] . فهؤلاء معظم الأئمة يذهبون الى أن العرب من أهل الكتاب تقبل منهم الجزية ، والقول بأن العربي لاتقبل منه الجزية ولو كان كتابيا إنما هو رأي أحد الفقهاء ، ويعزى الى أبي يوسف [6] ، فلا يصح لأجنبي يتحدث عن الاسلام أن يعبر عنه بالقاعدة

ومتى كان بنو تغلب نصارى فقبول الجزية منهم وارد على القاعدة وهي قبولها من أهل الكتاب عربا كانوا أم عجما

***

قال المؤلف فى ص ٨٧ « تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية فى بلاد العرب ، وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب الى اعتناق احدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين ، والذي استتبع ديناً جديداً أقل مايوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية »

سبر المؤلف مزاج الأمة العربية فوجده لا يستقيم ليهودية ولا لنصرانية ، وظن ظناً أكبر أن هذه الأمة ذات المزاج الخاص ، لولا الاسلام لانتهى بها الأمر الى إحدى هاتين الديانتين ، فمزاج الأمة العربية لم يستقم لليهودية ولا

(١) فتح الباري للحافظ بن حجر (٢) أحكام القرآن للجصاص (٣) المغنى لابن قدامه
(٤) العارضة لابي بكر بن العربي (٥) نيل الاوطار ج ٧ ص ٢٦٢
(٦) روح المعاني ج ٣ ص ٣٩٤ ط الاميرية

للنصرانية ، ولو لم يظهر الاسلام لصار مزاجها مستقيما لاحداهما !

لا يكتفي المؤلف بان يضع فلسفته فى الواقعات ويذهب فى تأويلها الى غير ممكن ، فجعل يفرض انتفاء الواقع ويخبرك ماذا يكون عند انتفائه ! انه يتخيل أن الاسلام لم يظهر ، ويتلهى بالحديث عن مستقبل الأمة العربية ، ثم يهبها الى أي دين شاء ، فالاسلام ظهر والأمة العربية اعتنقته ، وسواء عليها أرضى المؤلف عنها أم لا يرضى

يزعم المؤلف أن الدين الجديد (يعنى الاسلام) استتبعه مزاج الأمة العربية ، وإنما الاسلام اصلاح لكل مزاج منحرف ، وحقائق يألفها كل ذي بصيرة ، وقد اعتنقته أمم غير العرب ولم يكن تقويمه لأمزجتها باقل من تقويم مزاج الأمة العربية ، وما كانت ملاءمته لمداركها السامية بأضعف من ملاءمته لمدارك الأمة العربية ، ولم يكن انتشاره بينها بأدنى سرعة من انتشاره بين الأمة العربية ، ولم يكن هذا الانتشار معزوا الى كلمة السيف ، لان سيف الاسلام لا يكره الناس على الايمان ، وانما يُشهر لحماية الدعوة وبسط العزة ، ولا عزة الا بسلطان ، أما الدين فانما كان يلج فى القلوب من طريق القرآن والدعوة بالحكمة ، ومن سيرة الذين يمثلون هدايته تمثيلا صحيحاً .

***

قال المؤلف فى ص ٨٨ « فالامر كذلك فى اليهود والنصارى تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا الا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين وابوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً ، فانتحلوا كما انتحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه الى السموأل بن عادياء والى عدي ابن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى »

قسم المؤلف الشعر الجاهلي كما يشاء ، فالشعر المعزو الى الوثنيين انتحله

المسلمون ، والشعر المعزو الى من كانوا على دين اليهودية انتحله اليهود ، والشعر المعزو الى من كانوا يتقلدون النصرانية انتحله النصارى ! يقول هذا فى هيأة من كان حاضرا مع اليهود أو مع النصارى حين انتحلوا لشعرائهم ، وجاءك توّاً يحدثك بما صنعوا ! ومن العجب أن داعية مذهب الشك يتيقن حيث لايجد الناس الى اليقين منفذا !

هل ذكر المؤلف الطريق الذي عرف به أن اليهود هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى السموأل وغيره من اليهود ، وأن النصارى هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى عدي بن زيد وغيره من النصارى ؟ وهل لديه من دليل على ما يقول سوى أن أولئك وهؤلاء يشتركون فى اليهودية او النصرانية ؟

واذا كان المسلمون نحلوا الشعر للوثنيين عصبية للقبيلة ، فلماذا لم يكن الناحل لمن كان يهودياً او نصرانيا أحد ذريته او أبناء قبيلته من المسلمين ؟ ولعل المؤلف ألقى شعر السموأل على اليهود ، وشعر عدي على النصارى ، مخافة أن يغضبوا اذا هو لم يضرب لهم فى هذا الانتحال بسهم

* * *

قال المؤلف في ص ٨٨ « ورواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هـذا ، فهم يجدون فيما ينسب الى عدي بن زيد من الشعر سهولة ولينًا لايلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون تعليل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التى كان يصطنعها أهل الحيرة »

نظر القدماء في شعر عدي بن زيد ووجدوا فيه سهولة وعللوا هذه السهولة بوجه معقول ، ونقدوه من حيث نسبته الى عدي فعرفوا أن فيه مصنوعاً كثيراً ونبهوا في كتبهم على هذا كله ، قال ابن سلام في طبقات الشعراء « وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه ، فحمل عليه

بشيء كثير ، وتخليصه شديد ، واضطرب فيه خلف ، وخلط فيه المفضل فاكثر ، وله أربع قصائد روائع ، وله بعدهن شعر حسن » وذكروا في مميزات شعره أن فيه ألفاظاً ليست بنجدية ، قال المرزباني في كتاب الموشح « ان الذي قعد بعديّ بن زيد عن شأو الشعراء ألفاظه الحيرية وانها ليست بنجدية . وعن المفضل ، قال : كانت الوفود تفد على الملوك بالحيرة فكان عدي بن زيد يسمع لغاتهم فيدخلها في شعره » وروى صاحب الموشح عن الاصمعي انه قال « عدي بن زيد وأبو دؤاد الايادي لا تروي العرب أشعارهما لان ألفاظهما ليست بنجدية » . وقال صاحب الاغاني : لاتروي الرواة شعرهما لمخالفتهما مذاهب الشعراء .

فالقدماء نقدوا شعر عدي بن زيد من هذه الوجوه التي رأيتم ، وانما انفرد عنهم المؤلف بشيء لم يصلوا اليه على الرغم من كونهم أقرب الى عهد الانتحال منه ، وهو أنه نسب ماحمل على عدي من الشعر الى النصارى ، وليس له من شاهد سوى الرغبة في أن يضرب للشعر المنحول تحت تأثير عاطفة الدين مثلا .

* * *

قال المؤلف في ص ٨٩ « ويحدثنا صاحب الاغاني بان ولد السموأل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها الى امريء القيس ، وزعموا انه مدح بها السموأل حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة التي تضاف للاعشى والتي يقال : إنه مدح بها شرحبيل بن السموأل في قصته المشهورة مع الـكلبي »

هذا أبو الفرج الاصبهاني ينقد القصيدة القافية المضافة الى امريء القيس وهذا المؤلف ينقد القصيدة الرائية المضافة الى الأعشى ، وقد أمكنتك الفرصة

من أن توازن بين نقدالقدماء وقد عُباد منهج ديكارت . يقول أبو الفرج في كتاب الاغاني [1] : « فقال امرؤ القيس :

طرقتك هند بعد طول تجنب وهنـا ولم تك قبل ذلك تطرق

وهي قصيدة طويلة وأظنها منحولة لأنهـا لا تشا كل كلام امريء القيس ، والتوليد فيها بين ، وما دوّنهـا في ديوانه أحد من الثقات . واحسبها مما صنعه دارم لأنه من ولد السموأل ومما صنعه من روي عنه من ذلك ، فلم تكتب هنا»

فابو الفرج يقول« أظن » و « أحسب » ثم يذكر لك مستندات ظنه أن القصيدة منتحلة ، وهي عدم مشاكلتها لـكلام امريء القيس ، وظهور التوليد فيها وانه لم يدونها أحد من الثقات في ديوانه

والمؤلف يقول لك : ونرجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التى تضاف للاعشى . يخبرك بما ترجح عنده من انتحال دون أن يكلف نفسه ذكر الوجه الذي يستند له في هذا الترجيح ، كأن قلوب القراء طوع بنانه ، يرجح الشيء فتعتقده راجحاً ، وينكره فتعده منكرا .

ولعلك تزداد خبرة بقيمة حديثه عن القدماء وقوله « ولـكن مناهجهم في البحث أضعف من مناهجنا »



---

(١) ج ٨ ص ٧٢

القصص وانتحال الشعر

شغل المؤلف هذا الفصل بالحديث عن القصص فذكر أنه وجدت طائفة تقوم بالقصص ، وتعرض للفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني ، وتكلم عن مصادر القصص ، ثم انتقل الى ان القصص لايزدان الا بالشعر ، وأن القصاص وضعوا شعراً كثيرا ، وانهم كانوا يستعينون بأفراد ينظمون لهم القصائد وينسقونها ، ثم خرج الى زعم أن الناس يعتقدون أن كل عربي شاعر بفطرته ، ورجم بعيه حديث ابن اسحاق وعاد وثمود وحمير وتبع . وذكر أن العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتحال الشعر قد خدعوا أيضاً ، وأورد أبياتاً وأمثالا وأخباراً على انها مصنوعة ، وختم الفصل بكليات تكاد تأتي على كل ماروى عن العرب قبل الاسلام

عقد الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب العرب فصلا بحث فيه عن القصص وأطواره بحثاً شيقاً ، ولامر ما عرّج المؤلف في أوائل هذا الفصل على ما كتب الاستاذ الرافعي فذكر في ص ٩٠ أن الذين درسوا تاريخ الادب لم يقدروا القصص قدره وقال « لا أكاد أستثني منهم الا الاستاذ مصطفى صادق الرافعي فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها احاطة حسنة فى الجزء الاول من كتابه تاريخ آداب العرب » . ولكن الاستاذ الرافعي أبى الا أن ينقد كتاب في الشعر الجاهلي ويكف بأسه ، ومن لايدري ما الايمان ولا الاخلاص ، قد يجيء على باله أن يشتري سكوت المؤمنين المخلصين بكلمة مديح واطراء

والمؤلف كان ينظر في فصله هذا الى فصل الاستاذ الرافعي والى ما كتبه

جرجي زيدان فى تاريخ آداب اللغة العربية وفي كتاب العرب قبل الاسلام ، وسنريكم بعض مامد اليه عينه كما أرينا كم مواقع نظره من كتب أخرى

* * *

قال المؤلف في ص ٩١ « نقول : ان هذا الفن قد تناول الحياة العربية الاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عنوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة ولغيّروا رأيهم في تاريخ الادب »

مايدخل في دائرة الأدب من منثور أو منظوم ، قد يورده منشئه أو راويه على أنه قصص خيالي كالمقامات والحكايات المصنوعة على لسان حيوان أو جماد ، وقد يورده على أنه أمر واقع ، وهذا ماكان علماء الأدب يبحثونه ليميزوا صحيحه من مصنوعه ، ولهم بعد البحث ثلاثة أحوال . فاما أن يطمئنوا الى صحته ويضعوه بمكان العلم ، واما أن يصلوا الى أنه مصنوع ويطرحوه الى جانب الخيال ، وقد يتوعر أمامهم الطريق لمعرفة أن هذا المنثور أو المنظوم حقيقة أو مصطنع ، وإذا لم يتضح لهم وجه الحكم عليه بالانتحال يروونه نظراً الى مايحتويه من عبرة أو أدب وإن لم يكونوا على ثقة من صحته . وهذا النوع هو الذي يمكن تغيره من احتمال الصحة الى اعتقاد أنه منتحل ، وبالنظر الى هذا النوع يمكن تغيير الرأي في تاريخ الأدب

من الجائز أن تكون العناية بدرس فن القصص تساعد على العلم باصطناع الأخبار التى كانت محتملة للصحة في نظر القدماء ، ولكن المؤلف ممن يتظاهر بمعرفة فن القصص ، ونراه حين يحكم بانتحال شعر شاعر أو عصر ، أو باخبار شخص أو جيل ، لايزيد على الانكار المجرد ، واذا تجاوزه فالى شبه قد تخطر على بال من لم يعن بدرس فن القصص عناية علمية صحيحة . فسلوك المؤلف في

نقد الاشعار والقصص هذه الطريقة الساذجة يجعلنا في ريبة من أن العناية بدرس فن القصص تغير الرأي في تاريخ الأدب الى أصوب مما كان عليه

***

جعل المؤلف يفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني حتى قال في ص ٩١ « وان الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية اليونان ؟ فبينما كان اليونان يقدسون « الالياذة » و « الأوديسا » ويعنون بجمعهما وترتيبهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا »

إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ، يهدى الى الحرية الصادقة ، الى العدالة الناصعة ، الى المساواة الخالصة ، فيه آداب نفسية وسنن اجتماعية وقوانين قضائية ونظم سياسية ، وقد نهض بالمسلمين يوم كانوا يقرأونه بتدبر ، حتى بلغ بهم من العزة ما رفعهم فوق من يقدّسون « الاليـاذة » و « الاوديسا » وغيرهم من الأمم درجات

إن القرآن لا يمنع أحداً من أن يتمتع في هذه الحياة بلذائذ لا تأخذ من شهامته ولا يعتدي بها على حق ، ولا يحجر على أحد أن يرسل نفسه في أنس طاهر أو يلهو في غير باطل ، وانما يريد الصعود بهذه الأمم الى أجلى مظاهر السعادة وأرقى طور في هذه الحياة

جاء القرآن في هذه الحكمة وفي هذه الهداية ، وقام المؤلف يعمل على شاكلة رجل تستوي في نظره فحمة الليل وغرة الصباح ، فلا يكاد يأخذ في حديث إلا خرج منه . العبث القرآن

***

قال المؤلف في ص ٩٢ « وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الأولى لنفسه وانما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن

وتأويله واستنباط الاحكام منه »

قال المؤلف هذا وعينه تنظر الى قول الاستاذ الرافعي في تاريخ أدب العرب[1]: «وكانوا جميعاً إنما يطلبون رواية الأدب للقيام به على تفسير مايشتبه من غريب القرآن والحديث » ولكن المؤلف يجعل درسهم للأدب من حيث إنه وسيلة لفهم القرآن هو الذي صرف أصحاب الجد من المسلمين عن القصص الذي « يتقرب من نفس الشعب ويمثل له اهواءه وشهواته ومثله العليا »

والحق أن علماء العربيــة وإن نظروا الى الأدب كوسيلة من وسائل فهم القرآن والحديث ، كانوا يبحثون فيه على طريقة أوسع مما يستدعيه غرض التوسل به الى فهم الكتاب والسنة ، ويكاد الناظر في العلوم الأدبية يحسب أن القائمين عليها إنما يرمون الى غاية أوسع ، وهي الاحتفاظ بأصول هذه اللغــة الراقية وآدابها

فعلماء العربية كانوا يرون أن الاحتفاظ بمعاني التنزيل ومقاصد الشريعة في الاحتفاظ بعلوم اللغة وآدابها ، وكانوا مع هذا يطلقون أعنتهم فى البحث الى ما يسعه الامكان ، وكان درسهم لآداب اللغة ناظرين الى أنها وسيلة من وسائل فهم الكتاب الحكيم لا يقل فائدة عن درسهم لها من حيث إنها آداب لغة راقية

أما عدم احتفال أصحاب الجد من المسلمين بالقصص فلعلهم كانوا يرون أن فى القرآن والحديث وآثار الذين أوتوا الحكمة الصادقة ما لو تناوله خطيب أو محاضر يعرف مزاج من يخاطب ، ويدري أين يضع بيانه ، لرأى الناس أمة يمكنها أن تزن بالواحد منهــا مائة من هؤلاء الذين يقرأون القصص صباحاً ويشهدون مجامعها عشيا

***

ذكر المؤلف أن للقصص أربعة مصادر : (أولها) القرآن وما يتصل به

---

(١) ج ١ ص ٢٩٢

من الأحاديث والروايات (ثانيها) ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب (ثالثها) ما كانوا يستقونه من الفرس (رابعها) مايمثل نفسية الأنباط والسريان ومن اليهم من الاخلاط . ولا يستطيع المؤلف أن ينسج على منوال الباحث الذي يسوق حديثه الى غاية واحدة فانصرف من ذكر المصدر الثاني الى أن قال في ص ٩٤ « وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير اولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين »

مزية علماء الاسلام في نقد رواة الحديث أوضح من نار على يفاع ، ولم يكتفوا في قبول الحديث بتحقق عدالة الراوي وذهب بهم الاحتياط الى قواعد أحكموها ليزنوا بها الحديث نفسه ويستضيئوا بها في تمييز الصحيح من المصنوع

وضع بعض الزنادقة أحاديث ليذهبوا بهاء حكمة الاسلام، ووضع بعض الاغبياء أحاديث ليزيدوه خيراً وشاهدَ كمال فيما يزعمون ، وبفضل ماعني به العلماء من نقد الرواة والاحتياط لقبول الأحاديث بقيت الشريعة محفوظة مما يصنع الماكرون ومفصولة مما يضيفه اليها أصدقاؤها الجاهلون

وإذا بقي من تلك الأحاديث ما يخطر على ألسنة العامة وأشباه العامة من الخطباء ، فذلك خلل التعليم وعيب السكوت في موضع النهي عن المنكر ، وما إصلاح ذلك الخلل وعلاج هذا العيب من حماة العلم وأنصار الحق ببعيد

***

أعاد المؤلف ما تحدث به ابن سلام عن ابن إسحاق ثم قال في ص ٩٥ « أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وانما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق اولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس »

انساب المؤلف يتحدث عن القصص حتى سرت اليه العدوى من القصاص ومسه طائف من الخيال ، فجعل يفرض أن هناك شركة مؤلفة باسم القصاص ولهذه الشركة مصانع لعمل الأخبار والأشعار ، وكلّ واحد من أعضائها يقوم على مصنع من هذه المصانع ، حتى اذا تهيأ مقدار فى مصنع التلفيق بعث به الى مصنع التنسيق ، وبعد أن ينسق فى هيئة قصة أو شعر يأتي اعضاء الشركة القصصية ويطبعونه بطابعهم وينفخون فيه من روحهم ثم يأذنون باصداره فيحمل كل عضو ما استطاع او ما طاب له ويذيعه بين الناس

يسمى المؤلف هذا الحديث الملفق المنسق فرضاً ويزعم ان لديه نصاً يجيز له هذا الافتراض وهو قول ابن اسحاق « لاعلم لى بالشعر انما اوتى به فأحمله »

توجد هذه الشركة ، ويبقى امرها سراً مكتوماً الى ان يجيء المؤلف بعد الف سنة فيجد رمزها فى قول ابن إسحاق « وانما اوتى به فأحمله »

عبارة ابن اسحاق خاصة بالشعر ، وقد جاءت الرواية بأنه هو الذي كان يقترح على بعض الشعراء أن يضعوا له أشعاراً تناسب بعض أخبار السيرة .

روى الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال أن أبا عمرو الشيباني يقول : رأيته ابا إسحاق يعطي الشعراء الأحاديث يقولون عليها الشعر ، ونقل عن ابى بكر الخطيب أن أبا إسحاق كان يرفع الى شعراء وقته أخبار المغازى ويسألهم ان يقولوا فيها الأشعار ليلحقها بها .

ذلك شأن ابن إسحاق وقد عرف به بين علماء عصره ، ودعوى ان هناك شركة ذات اعضاء وطابع ولها مصانع للتلفيق واخرى للتنسيق تحتاج الى امارة اوضح دلالة من كلمة قالها ابن إسحاق ليبعد عن نفسه تبعة اصطناع الشعر

فالمؤلف يتخيل اشياء ويطمئن لها ويشغلك بالحديث عنها ، ولا عجب ان يطمئن لما يتخيل فقد حكى ابو عثمان الجاحظ انه رأى حجاماً بالكوفة يحجم بنسيئة الى الرجعة لشدة إيمانه بها

وإذا كان المؤلف يستخرج من كلمة ابن اسحاق أن هناك شركة قصصية ويتحدث عنها بما سمعتم فماذا يكون حالنا حين نرى هذه الكتب التي تؤلف والمقالات التي تنشر والمحاضرات التي تلقى والمجالس التى تعقد ، وكلها تنطق بلسان المتهالك في الحقد على الاسلام ، « أفليس من الحق لنا ان نتصور أن هؤلاء » الملحدين المائقين « لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين والنظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق اولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس » !

* * *

قال المؤلف في ص ٩٦ « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التى تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر »

للمؤلف أن يسمي ما احتوته سيرة ابن هشام من الشعر دواوين ، ولنا أن نسميها نصف ديوان ، فان كل مافي السيرة من شعر لايتجاوز نصف ديوان ابن الرومى أو نصف ديوان مهيار

* * *

قال المؤلف في ص٩٦ « وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الامصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعا وهو ان الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فاذا هو ينساق اليه انسياقا »

لا أرى احداً يعتقد أن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، وإنما هي أسباب

نظم الشعر تهيأت لهم ، وسيترنه بألسنتهم ، حتى صاغوه في كثير من المعاني المبذولة ، والمخاطبات المعتادة

ومن هذه الأسباب ما يرجع الى سعة اللغة من كثرة المترادفات واضراب المجاز والكنايات ، ومنها ما يرجع الى سعة الخيال وحرية الفكر المكتسبتين من حياتهم في أوطان لا تعلوها سلطة قاهرة أو قوانين مرهقة

ويضاف الى هذا ما ثبت بطرق لاتحوم عليها ريبة من أن العرب يكبرون الشعر ويرفعون الشاعر الى أسمى منزلة ، وإحراز الشعر لهذه الحظوة مما يدفع الاذكياء منهم الى التنافس فى إجادة صنعه ، ويدعو العامة الى الاقتداء بهؤلاء ولو على وجه التشبه بهم فى إلقاء الكلام مقيداً بالوزن والقافية

فليس كل العرب ولا أكثرهم يقول الشعر الذي يغوص على حكمة أو يأخذ في الخيال مذهبا ، وليس ببعيد ان يكون أكثرهم على استعداد لايراد الكلام في صور النظم المنتهي بقافية ، ولا سيما حيث تكون معرفة الطبقات بمفردات اللغة وأصول تأليفها متقاربة

وكيف يقتنع القدماء وأكثر المحدثين بأن الأمة العربية كلها شاعرة ، وهذا ابن سلام يقول عن اسحاق : « فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط » ؟

وما كانوا يرون أن كل عربي يصرف همه الى القول ، فاذا هو ينساق اليه انسياقا ، فهذا ابن جنى يقول في كتاب الخصائص [1] « وليس جميع الشعر في القديم مرتجلا بل قد يعرض لهم فيه الصبر عليه و الملاطفة له والتلوم على رياضته واحكام صنعته نحو ما يعرض لكثير من المولدين » وروى الاصمعي في شرح ديوانه ان ذا الرمة يقول : من شعري ما ساعدني فيه القول ، ومنه ما اجهدت

(١) ج ١ ص ٣٣٠

فيه نفسي[1] » وروى أن زهيراً كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها في مدة وكانت تسمى قصائده حوليات زهير[2] . ويروون عن العجاج أنه قال : لقد قلت أرجوزتي التي اولها : (بكيت والمحتزن البكي)

وأنا بالرمل فانثالت علي قوافيها انثيالا ، وإني لاريداليوم دونها في الايام الكثيرة فما أقدر عليه . وقال الفرزدق : أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت علي ساعة ونزع ضرسي أهون علي من ان اقول شعرا

اذا كان القدماء هم الذين رووا لنا هذه الآثار الدالة على أن من العرب من لم يقل الشعر قط ، وان منهم من ينظم القصيدة في شهر ، أفيسوغ اتهامهم بأنهم يعتقدون أن الامة العربية كلها شاعرة ؟

ولعل المؤلف استند فيما اتهم به القدماء الى مقال أنشأه الجاحظ في بيان مزايا العرب ، واليك بعض هذا المقال[3] « وكل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكرة ، ولا استعانة ، وانما هو أن يصرف همه الى الكلام ، وإلى رجز يوم الخصام ، أو حين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير ، أو عند المقارعة والمناقلة ، أو عند صراع ، أو في حرب ، فما هو الا أن يصرف همه الى جملة المذهب ، والى العمود الذي اليه يقصد ، فتاتيه المعاني إرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا »

ونحن ندفع هذا بأنه كلام الجاحظ ، وليس الجاحظ الا واحداً من القدماء ، وان سلمنا أن الجاحظ هو كل القدماء فهو انما يرد على الشعوبية ، فكان مقاله بمنزلة خطبة أو قصيدة انشأت للمديح والفخر ، وهم يجيزون في فن المديح من المبالغة ما لا يجيزون مثله للكاتب الذي يبحث في التاريخ

---

(١) خزانة الادب ج ١ ص ٢٧٩ (٢) خزانة الادب ج ١ ص ٢٧٦
(٣) البيان والتبيين

ثم ان الجاحظ لم يقل : كل عربي شاعر ، وانما قال : كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال ، ويكفي لصدق هذا أن يكون شاعرهم ينظم ارتجالا ، ومن يخطب ولا يشعر يلقى الخطبة ارتجالا ، ويشهد بما نصف قوله في كتاب البيان والتبيين [١] « وفي الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر » وقال : يندر في العرب من لا يستطيع الشعر [٢].

ولا يبقى في كلام الجاحظ بعد هذا الا المبالغة في قوله : كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال ، حيث أضاف الحالة الغالبة على العرب وهي البديهة والارتجال الى كل ما لهم من قول منظوم أو منثور

***

قال المؤلف في ص ٩٧ « ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق الى شيء . وقد طلب الى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها الى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء ، وأذن لحسان »

يحكم المؤلف بخطأ القدماء ـ علمائهم وعامتهم ـ في رأي ، ويستشهد على تخطئتهم بنصوص قديمة لا يمكنه تناولها الا من أيديهم !

وما استشهد به من قصة علي رضي الله عنه لا يجديه في الموضوع نقيراً اذ متى وجد الاعتقاد بأن كل عربي شاعر فمعناه أن كل عربي يستطيع الاتيان بالكلام منظوماً ، وهذا لا يستلزم القدرة على التصرف في المعاني وقوة الخيال في مناظرة الشعراء البارعين ومفاخرتهم ، ثم إن الشعراء الممتازين يتفاوتون في قوة العارضة وحكمة الاسلوب والتلاعب بالمعاني . فمن الجائز أن يكون عدول

---

(١) ج ١ ص ١١٧ (٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٦٤

النبي ﷺ عن علي بن أبي طالب الى حسان بن ثابت ، لأن عليًا لم تكن منزلته في الشعر بالتي تؤهله لان يقف أمام الشعراء الذين هاموا في كل واد وذهبوا في صناعة الشعر كل مذهب . وهذا ما نفهمه من مساق القصة نفسها فان طلب الناس الى النبي ﷺ أن يأذن لعلي في أن يقول شعرا ، يومىء بطرف غير خفي الى أن له في نظم الشعر سابقة

واتفق الرواة على أن للامام علي شعراً ، وانما يختلفون فى مقدار ما ينسب له ، فمنهم من يبلغ به الى ديوان [1] ومنهم من يرجع به الى بيتين ، قال المازني لم يصح أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين وهما :

تلكم قريش تمناني لتقتلني فلا وربك ما بروا ولا ظفروا
فان هلكت فرهن ذمتي لهم بذات ودقين لا يعفو لها أثر

وقال المبرد فى الكامل : ومن شعر علي الذي لا اختلاف فيه :

يا شاهد الله عليَّ فاشهد انى على دين النبي احمد
من شك فى الله فاني مهتد

وهذا النظم وأن كان من الرجز قريب المأخذ ، يدل على أن صوغه الكلام في غير الرجز من الاوزان ليس ببعيد

* * *

قال المصنف فى ص ٩٧ « فاذا أضفت الى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف الى قائل غير معروف بل غير مسمى فتراهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال اعرابي وهلم جرا ـ نقول : إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء » ثم قال « وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل ، أو الى قائل مجهول ، إنما هو شعر مصنوع

(١) يقال ان هذا الديوان للشريف المرتضى صاحب الدرر والغرر (حسن الصحابة ص١٠٢)

موضوع انتحل انتحالا لسبب من هذه الاسباب التى نحن بازائها ومنها القصص ».

قد يضاف الشعر المصنوع الى قائل غير معروف أو غير مسمى ، وقد يظن الذي يقرأ شيئاً من كتب الأدب ترويحاً للخاطر وتسلية للنفس أن هـذا الشعر غير مصنوع . أما أهل العلم فانهم لايثقون بما يمر على أسماعهم من شعر ينسب الى قائل غير معروف أو غير مسمى ، وإنك لتجدهم يأخذون في شرط الاحتجاج بالشعر أن يكون قائله معروفا بأنه عربي فصيح ، فهذا ابن الانباري يقول فى كتاب الانصاف « لايجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لايعرف قائله مخافة أن يكون ذلك الكلام مصنوعا أو لمولد أو لمن لايوثق بكلامه » وأورد ابن النحاس فى لتعليقة بيتا استشهد به الكوفيون على جواز اظهار أن بعد كى ، وقال في رده : إن هذا البيت لايعرف قائله . وأورد شطر بيت استشهد به الكوفيون أيضا على جواز دخول اللام في خبر لكن ، وقال فى رده : إن هذا البيت لايعرف قائله ولا أوله ولم يذكر منه إلا هذا ، ولم ينشده أحد ممن وثق في اللغة ولا عزي الى مشهور بالضبط والاتقان . وأورد الفراء شاهداً على خفض ياء المتكلم في نحو كاتبيّ ، فرده الزجاج وقال ليس يعرف قائل هذا الشعر من العرب ولا هو مما يحتج به في كتاب الله تعالى . وكثيراً ما يهمل المؤلفون اسم قائل البيت المستشهد به ، إما لشهرته أولأنه مروي لشاعرين أولنسيانه وقت التأليف مع الوثوق بانه مسموع من العرب ، وكتاب سيبويه مملوء بالشواهد التي لم تضف الى قائل باسمه ، وكان أكثرها معروفا لعلماء العربية في عصره .

قال الجرمى « نظرت كتاب سيبويه فاذا فيه الف وخمسون بيتا ، فأما الالف فقد عرفت أسماء قائليها فاثبتها وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائليها »

والتحقيق أن الشعر الذي يعرف قائله يحتجون به في اللغة ويعتدون به في التاريخ ، وما لا يعرف قائله ويسمع من عربي مطبوع يحتجون به في اللغة ولاشأن

له في التاريخ حيث ينظر فيه من وجهة أدبية عامة ، ومالا يعرف قائله ويرويه غير الفصيح بفطرته يطرحونه جانباً ولا يعولون عليه في لغة ولا تاريخ الا أن ينشد في سمر أو مجلس أنس لانه أدب ، وكذلك كانوا يفعلون

فقول المؤلف : إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل أو الى قائل مجهول ، مصنوع موضوع انتحل انتحالا ، إن اراد الشعر المسوق في الكتب على انه من أدب اللسان فما يدعيه محتمل ، والناس يقرأون هذا النوع من الشعر ولا يأخذون أنفسهم بشرط الثقة من صحته . وان أراد ماتحتوبه كتب اللغة أوالنحو من الشواهد فهذا أكثره معزو في الواقع الى قائله ، وبعض مالم يسمّ قائله قد سمعه الثقات من العرب الذين يحتج بمنطوقهم ، فلا يضره ألاّ يعرف قائله ، بل لايقدح في الاستشهاد به أن لو كان هذا العربي الناطق به انتحله انتحالا

* * *

قال المؤلف في ص ٩٨ « كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيغها القراء والسامعون من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء فقبلوهـا على أنها صدرت عن العرب حقا »

هذا ينظر الى قول الاستاذ الرافعي في تاريخ آداب العرب [١] « فلما كثر القصاصون وأهل الاخبار اضطروا من أجل ذلك أن يضعوا الشعر لما يلفقونه من الاساطير حتى يلائموا بين رقعتي الكلام وليحدروا تلك الاساطير من أقرب الطرق الى افئدة العوام » ولكن الاستاذ الرافعي لم يقل : خدعت فريقا من العلماء ، أو قبلوها على أنها عربية حقا ، فان شأن أهل العلم ألا يقبلوا شعراً على أنه صادر عن العرب حقا الا أن يأمنوا لروايته ويملأوا ايديهم من الوثوق بصحته ، ولكنهم قد يقبلون شعرا ويتناقلونه على أنه أضيف الى العرب حقا ،

(١) ج ١ ص ٣٧٥

لاعلى أنه صادر عنهم حقا، وقد كان المؤلف يستشهد بقصص وشعر لم يرهما الافي كتاب الاغاني ، فهل قبل تلك القصص على أنها وقعت حقا ، وأن تلك الاشعار صدرت عن أربابها حقا ؟ لئن كان ذلك شأنه فأقل ما يصفه به القراء أنه من هذا الفريق الذي ينخدع ويقبل الشعر على أنه صادر من العرب حقا

* * *

ذكر المؤلف أن بعض العلماء فطنوا لما في هذا الشعر من تكلف أو سخف وإسفاف ، وفطنوا الى أن بعضه يستحيل أن يكون قد صدر عمن ينسب اليهم ، وعدّ في سلك هؤلاء العلماء محمد بن سلام ، وقال في ص ٩٨ « وآخرون غير ابن سلام أنكروا ماروى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن اسحاق حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال : وأكثر أهل العلم بالشعراء وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه »

هذا الشعر الذي رواه ابن اسحاق قد أفرغ العلماء فيه أنظارهم ، فنقدوا ابن اسحاق نفسه ، وقد سقنا اليكم آنفا شيئا من أقوال علماء الأدب في شأنه ، وتناوله النقاد من علماء الحديث فمنهم من وثقه ، ومنهم من ضعفه ، ومنهم من طعن في صدقه وأمانته ، وكادوا يتفقون على عدم الثقة بما يرويه من الشعر . قال ابن معين « ماله عندي ذنب الا ماقد حشا في السيرة من الاشياء المنكرة المنقطعة والاشعار المكذوبة [1] »

إذاً مايرويه ابن اسحاق من الشعر مرتاب في صحته ، وقد نفى ابن هشام وغيره قسما عظيما منه ودخل في حساب المنتحل المصنوع ، والباقي لايبرح مكان الريبة الى أن ينقده المؤلف أوغيره بنظر هادىء ويرينا كيف اهتدى الى أنه

---

(١) ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي

مصنوع انتحل انتحالا . ومن الشعر الذي رواه ابن اسحاق ولم يتعرض لنقده ابن هشام قصيدة « ياراكبا إن الاثيل مظنة » المنسوبة لقتيلة ابنة النضر ، فقد قال الزبير بن بكار في النسب « ان بعض أهل العلم ذكر أنها مصنوعة [١] »

* * *

قال المؤلف في ص ٩٩ « ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لاثر القصص في انتحال الشعر خدعوا أيضاً ، فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافا ولا محمقين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكى والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته ويوفق من ذلك الى الشيء الكثير »

يعرف الناس ان في العلوم قطعيات ، وفيها ظنيات تتفاوت . ومن الظن ما يقوى حتى يقرب من اليقين ، ومنه مايضعف فيكاد يتصل بالشك . ويعلمون أن من أصول العلم مالا يعتد به الا اذا قام على يقين ، ومنها ما يكفي فيه الظن القريب من العلم ، ومنها ما يكفي فيه احتمال الثبوت ولولم يرجح على الشك إلا بمثقال ذرة ، والعلوم الأدبية لاتأبى ان يكون في مسائلها شيء من هذا القبيل

فاذا قبل بعض أهل العلم شعراً يضاف الى العرب فليس معنى هذا القبول أنهم تيقنوا أو ظنوا ظناً قريباً من العلم أن هذه الاضافة صحيحة ، بل لانهم نقدوه فلم يتراء لهم دليل على وضعه وأصبح احتمال الوضع إزاء احتمال الصحة أخف وزنا . واذا خطر على بالهم أن يكون الراوي ماهراً في التظاهر بالاستقامة وبارعاً في تقليد الشعر العربي الى حيث يخفى على الناقد النحرير ، أعرضوا عن هذا الخاطر لانه يفضي الى رفض كل أثر أدبي لم يجيء من طرق متعددة

يعلم كثير الملاحظة لما يؤثر عنهم في نقد الشعر أنهم كانوا يرددون أنظارهم

---

(٢) الطبقات الكبرى لابن السبكي ج ١ ص ١٣٣

في الاشعار القديمة والحديثة حتى يتربى لطائفة منهم أذواق تفرق بين شعر هذا العصر وذاك العصر ، وتميز بين نسج النابغة ـ مثلا ـ ونسج حسان بن ثابت ، وتدرك أن هذا أرسلته القريحة بفطرتها ، وهذا عمدت الى أن تحاكى به طريقة شاعر بعينه

وهذا الطريق من النقد لا يسهل على كل من حفظ الاشعار أو بحث في غريبها وإعرابها ، وانما يستطيعه في كل عصر طائفة درست منشآت البلغاء ، وتقلبت في فنون البيان أطوارا ، وألقت على منظوم كل شاعر نظرات خاصة ، حتى تعرف نزعتـه وتدري كيف يأخذ في تأليف الألفـاظ ، وفي أيّ صورة يركبهـا ، فيستطيـع المضي في هذا الطريق من النقد أمثـال الاصمعي والجاحظ وأبي الفرج الاصبهاني ، واذا قالوا في وصف أحد أهل العلم كما قالوا في أبي الخطاب الاخفش « وكان أعلم الناس بالشعر وأنقدهم له [١] » فانما يقصدون ـ فيما أحسب ـ هذا الفن من النقد بوجه خاص

واذا كان القدماء في هذه المقدرة على صناعة النقد ، وأضفنا اليها عنايتهم بالنظر في حال الراوي ذهبنا في ظننا أن هذا الشعر الذي يعزوه الرواة الثقات الى الجاهلية ولم ينقدوه بنظر خاص أو بوجه عام ، هو من الجاهلية في شيء ، وأريد من الوجوه العامة للنقد أمثال طعنهم في أمانة بعض الرواة ، وتنبيههم على عدم الثقة بنسبة شعر الى من قدم عهده في الجاهلية ، فكل ما ينسب لقديم العهد في الجاهلية يعد في نظرهم مرتابا فيه بل قد يسميه بعضهم منحولا ، وشاهد هذا انهم قالوا : أن سيبويه قد يمتنع من تسمية الشاعر لان بعض الشعر يروى لشاعرين وبعضه منحول لا يعرف قائله لقدم العهد به [٢] ، وقد عرفتم ان سيبويه وغيره

---

(١) الموشح للمرزباني

(٢) الخزانة ج ١ ص ١٧٨

يستشهدون بهذا النوع من الشعر حيث يسمع من العرب الخلّص ، وما يسمع من العربي القح لا يتوقف الاستشهاد به على معرفة اسم قائله في الواقع

* * *

قال المؤلف في ص ١٠١ : « وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزباء وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قصير . فليس لهذا كله الا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها اسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم »

قال المؤلف هذا ثم ساق الأمثال الواردة في القصة متجاهلا أن الناس نقدوها من قبله وقد طرحها بعضهم الى القصص الملفقة أو المشوهة

اقرأ العدد العاشر من السنة الأولى لمجلة المشرق تجد به رسالة في تاريخ سلطانة تدمر : زينوبيا أو الزباء ، لأحد اليسوعيين ، وتجده يقول في الحديث عنها : « غير أن اخبارها المتداولة بين العامة ليست الا أقاصيص من حديث خرافة لا تكاد تطابق ما ينبئنا عنه التاريخ الصحيح ، وقد اعتنى بجمع تلك الحكايات كوسين دي برسڤال في كتاب تاريخ عرب الجاهلية ، فذكر فيه كل ما أورده مؤرخو العرب في شأن ملكة تدمر واختلقوه في سيرتها من ضروب الخرافات وأنواع الترهات » وتعرض في تعليق باسفل الصحيفة الى الامثال التي استخرجها العرب من قصة الزباء . وقال جرجي زيدان في كتاب « العرب قبل الاسلام [1] » : وللباحثين مناقشات في الزباء هذه : هي زينوبيا ملكة تدمر ، أم هي غيرها ؟ وممن يرى أنها غيرها المستشرق الانكليزي ردهوس وله في ذلك رسالة ضافية

فالقصة تناولها كتاب الغرب والشرق ، والمؤلف يحدثك بها في هيئة نحو من البحث جديد

***

قال المؤلف في ص١٠٣ « والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالا شديداً وذلك فى هذه الأخبار التى يسمونها أيام العرب أو أيام الناس فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الاعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر »

كذلك قال جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « اذا أمعنا النظر فيما خلفه العرب من أخبارهم وآدابهم وجدناه لايخلو من التمثيل باعم معانيه . . . . وقد وصل الينا في قالب القصص والحقائق التاريخية لكن اكثره في نظرنا موضوع أو كان له أصل فوسعوه وطولوه ونمقوه ليكون عبرة أو قدوة في الموقف المطلوب »

لا أحسب أولئك الذين كانوا يتوهمون أن المؤلف باحث جديد الا قوماً يستمعون اليه وهم عن كتب الأدب القديم والحديث غافلون

***

قال المؤلف في ص ١٠٤ « فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد[1] وهذه (الايام) الكثيرة التى وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر – ان استقامت نظريتنا – الا توسيعا وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الاسلام »

ذكر جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية مجموعة عمر بن

---

(١) كذا فى كتاب الشعر الجاهلي ولا نعرف في أيام العرب ما يسمى يوم الفساد ولعلها محرفة عن يوم النسار أو الفجار

شبه التى سماها الجمهرة وقال : هي تشتمل على حوادث عديدة أكثرها وقع بين ربيعة وغيرهم ، لكن المطالع يتبين من مواقف كثيرة أن هذه الأخبار متوسطة بين التاريخ والقصة » ثم ذكر ان من تلك المجموعة حرب البسوس وقال « وهي قصة قائمة بنفسها استغرقت مائة صفحة كبيرة يتخللها حوادث عنترية وحماسات ومبارات ومناشدات وغير ذلك » ثم قال « ومن هذا القبيل ، كتاب بكر وتغلب ابني وائل وفيه خبر كليب وجساس ، والقصة أقرب الى التاريخ منها الى الرواية لانها تشتمل على وقائع لها ذكر في التاريخ ، وقد زاد فيها المؤلف قصائد وتفاصيل نظنها خيالية »

وهل يبقى بعد هذا لقول المؤلف « ان استقامت نظريتنا » من قيمة !

* * *

كتب المؤلف فى القصص ولم يأت بجديد ، وانما مد يده الى ما تحدث به الكتاب من قبله وسماه نظرية له ، ثم انهال علينا بحكايات عرضها ما بين اليمامة وحضرموت ، فقال في ص ١٠٤ « كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له »

المقدار الذي قصه القرآن في هذا السبيل كخبر عاد وثمود ، قد جاء محمولا على سواعد الحجج الناطقة بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وما يقبل من ناحية هذه الحجج انما يأخذ من النفوس مأخذ المقطوع بصحته ، ولا يستطيع العلم والمنطق لمخالفته طلبا . أما ما جاء من طريق الرواية فذلك منتهى ما وصلت اليه أيدي الرواة ، فما لاحت فيه أمارة الوضع طرحوه ، وما لم يروا في نقده وجها يقتضي انكاره دونوه وتناقلوه . وللمؤلف ان يبحث فيما سكتوا عنه ، وينقده بطريق علمي غير هذه الآراء التى جمع شملها بعد شتات ، وغير هذه الكليات المرمية عن غير بحث واستقراء

وقد تحدث قبله جرجي زيدان عن مثل عاد وثمود فقال في كتاب العرب

قبل الاسلام[١] : «وأكثر مبالغات العرب فى القبائل البائدة حتى سبق الى أذهان المحققين من غير المسلمين أنها موضوعة ، ولولا ورود بعضها في القرءان والحديث لقال المسلمون ذلك أيضاً .على أن ورود أسمائها وبعض أخبارها فى كتب اليونان وغيرهم أثبت وجودها ، وجاءت الاكتشافات الاثرية بما يؤيد ذلك مع اظهار المبالغة في روايات العرب »

* * *

قال المؤلف في ص ١٠٤ « وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة . وأخبار الكهان ، وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له »

أما تبع فقد قال ابن خلدون : « وفي أنساب التبابعة تخليط واختلاف ، لايصح منها ومن أخبارها الاالقليل[٢] » وتكلم جرجي زيدان في تاريخ تبع وحمير ، ثم قال « وأكثره مبالغ فيه ، وبعضه أقرب الى الخرافات منه الى الحقائق[٣] »

هذا كلام القدماء والمحدثين في تبع وحمير ، وقد فضلهم المؤلف بصوغ العبارة في قالب الكلية ، كأنه كان على مسمع ومرأى من تلك العصور القديمة ثم بعث اليوم من مرقده وعرف أن كل مايروى عن تبع وحمير لا يوافق شيئاً مما كان يسمع ويرى !

وأما سيل العرم فقد ذكره الله تعالى في القرآن وقد شاهد الهمداني في أوائل القرن الرابع للهجرة أنقاض سد العرم ، وكان يقرأ المسند ويفهمه فوصف تلك الانقاض مع تطبيقها على قول القرآن ، وهذان القولان أصدق ماجاء عن

---

(١) ص ٩

(٢) ج ٢ ص ٤٤ (٣) العرب قبل الاسلام ١٠٧

خبر هذا السد وأكثر مطابقة لما وجده النقابون الذين اكتشفوا آثار ذلك الخزان في القرن الماضي »[١]

ولو اعتاد المؤلف البحث عن الحقائق باخلاص لتحامى أن يحكم عن تاريخ أمة بأن جميعه موضوع لا أصل له ، وأنت اذا نثلت كنانته لم تجد عنده من شبهة سوى ظهور الوضع في بعضه أو في كثير منه

الشعوبية وانتحال الشعر

يرجع حديث المؤلف فى هذا الفصل الى نتيجتين :

الأولى ان الشعوبية انتحلوا من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم .
والثانية ان الذين كانوا يعتنون بالرد على الشعوبية قد أجابوهم باون من الانتحال

اما النتيجة الأولى فانك لا تجد لها فى حديثه سوى مقدمتين : (أولاهما) أنه وجد على ظهر الأرض طائفة تبغض العرب يقال لها الشعوبية ، والثانية ان فى الشعوبية شعراء منهم أبو العباس الأعمى واسماعيل بن يسار ، فيكون تأليف القياس هكذا : بعض الناس شعوبيـة ، وبعض الشعوبيـة شعراء ، وكل شاعر شعوبي ينتحل شعراً جاهليا ، النتيجة :

الشعوبية من أسباب انتحال الشعر الجاهلي . اذاً عنوان « الشعوبية وانتحال الشعر » عنوان مستقيم ، ولـكن القائم على قانون المنطق يرى أن انتحال الشعر الجاهلي غير لازم للشعوبية لا عقلا ولا عادة ، ولم يقم المؤلف دليلا على التلازم بينهما ، بل لم يأت برواية تدل على أن بعض الشعوبية انتحل شعراً جاهليا

واما النتيجة الثانية فليس لها من مقدمات سوى ان طائفة كالجاحظ انتصروا للعرب وردوا على الشعوبية وأوردوا فى هذا الصدد شعراً جاهليا ، وقد قلنا لكم

(١) العرب قبل الاسلام ص ٥١

ان علماء العربية يعدون الجاحظ ممن لايوثق بروايتهم ، فاذا انفرد بانشاد شعر جاهلي نقلوه على وجه الأدب دون أن يعولوا عليه فى لغة أو تاريخ . ولا حق لنا مع هذا ان نسمي مايرويه مصنوعا ومنتحلا لمجرد وقوعه فى سبيل الرد على الشعوبية ، بل لابد من النظر فيه كشعر لم يقع فى سياق الرد على هذه الطائفة ، اذ من المحتمل ان يقوم الشعر الثابت وحده بالرد عليهم ولا يحتاج الى ان يضم اليه اختلاق وانتحال

***

ذكر المؤلف أن إسماعيل بن يسار من الطائفة التي تزدري العرب وتستغل ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتها وأهوائها ، ووقف يتلو على القراء قصة تشهد بأنه أصيل في بغض بني امية فقال في ص ١٠٨ « فاستأذن يوماً على الوليد ابن عبد الملك فأخره ساعة حتى اذا أذن له دخل عليه يبكي » وساق القصة الواردة في الجزء الرابع [١] من كتاب الأغاني حتى أتى على آخرها

كنا نحسب أن من يؤلف كتاباً يملأه بازدراء أهل العلم ولا يفتأ يرميهم بعدم التثبت في الرواية ، يأخذ نفسه بالتحفظ من الوقوع في مثل ما يشهرهم به . ولكن المؤلف بلي بقلم أينما يوجهه لا يأتي بخير ، فالقصة مأخوذة من الأغاني وصاحب الأغاني يقول « استأذن إسماعيل على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوماً فحجبه الخ » واذا كان الوليد بن عبد الملك لا يسمى « الغمر » والغمر بن يزيد لا يسمى « الوليد » كان المؤلف مخطئاً في زعمه أن واقعة إسماعيل كانت مع رجل يسمّى « الوليد بن عبد الملك »

***

قال المؤلف عن الشعوبية ما شاء أن يقول ، واغترف من كتاب الأغاني،

---

(١) ص ١٢٠

قصصاً عن أبي العباس الأعمى وإسماعيل بن يسار ، وقصارى ما تدل عليه هذه القصص أن الأول كان يهجو آل الزبير ، وأن الثاني كان يبغض آل مروان ، وله شعر يفخر فيه بالأعاجم ، وزعم أنه وصل بهذا الى ما كان يريده من تأثير الشعوبية في انتحال الشعر ، ولكنه لم يستطع أن يضرب لك مثلا يريك كيف انتحلت الشعوبية شعراً جاهلياً ، فضاق بمنهج ديكارت ذرعا وجهل على هـذه القوانين التي ترسم للباحث حدوداً ، وأخذ يحدثك عن الموالي ويقول لك في ص ١١١ « فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس ، وثناء عليهم ، وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه ، وهم أضافوا الى عدي بن زيد ولقيط بن يعمر وغيرهما من اياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم »

انظروا الى أنصار الجديد كيف لا يحترمون ما تسمونه صدقا ، ولا يتألمون من أن يتحدثوا عما يتخيلونه ، ويسوقوه اليكم في صورة ما لا يشكون في وقوعه ! قولوا للمؤلف : بأي اذن سمعت ، أم بأيّ ذوق أدركت أن الموالي هم الذين اصطنعوا هذا النثر والشعر الذي فيه مدح لكسرى أو ثناء على الفرس ؟

اذا كان الأعشى شاعراً وجاءت كتب التاريخ والأدب بأنه كان يتردد على ملوك الفرس ، أفلا يكفي هذا أمارة على أنه كان يلقي بين أيديهم شعراً ، وأن هذا الشعر يشتمل على مديح وثناء !

واذا كان عدي بن زيد شاعراً وحدثنا التاريخ بأنه كان يتردد على كسرى ويتولى الكتابة العربية في ديوانه افنستبعد مع هذا أن يأتي في شعره شيء من الثناء على كسرى أو سلطانه !

لقد سُلِّطَ هـذا المؤلف على شعر الأعشى فاعطى قسطاً منه الى اليهود

وقسطاً الى الموالي ، وسُلّط على شعر عدي بن زيد فجعله مقسما على النصارى والموالي ذهب اولئك بشطر منه ، وذهب هؤلاء بالشطر الآخر !

إن الذى يريد أن ينفى هذا الشعر عن الاعشى وعدي بن زيد يحتاج الى أن يدَّعي أنهما اسمان خياليان ، أو أنهما لم يكونا شاعرين ، أو أنهما لم يتصلا بكسرى ، فلا الأعشى تمكن من زيارته ، ولا عدي بن زيد عمل في دولته

وقد أدرك الاعشى عهد البعثة ، ولم يكن عدي بن زيد منها ببعيد ، وقد تواردت كتب التاريخ والأدب على أنهما كانا يفدان على كسرى ، فهل المؤلف أن يناقش في هذا على طريقة النظر الصحيح !

***

قال المؤلف في ص ١١١ « وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف الى أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو امية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من الخير أن نروى هذه الابيات وهي :

« لله درهم من عصبة خرجوا »

وسرد منها سبعة أبيات تنتهي بقوله :

« شيبا بماء فعادا بعد أبوالا »

ثم قال « وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن   لجج في البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعامته   فلم يجد عنده القول الذي قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة   من السنين لقد أبعدت إيغالا
حتى أتى بنى الأحرار يحملهم   انك عمري لقد أسرعت قلقالا

ثم قال المؤلف «فانظر اليه كيف قدم الفرس علي الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائره»

ان كان في أول الشعر تقديم للفرس على الروم فليس في سائره تقديمهم على العرب . أما قوله :

« ما إن ترى لهم في الناس أمثالا »

فانما هي مبالغة الشاعر الذي لا يحبس نفسه في حدود الحقيقة ، وقد تكون هذه الكلمة تستعمل لذلك العهد ـ مثلما نستعملها اليوم ـ المبالغة في مدح المتحدث عنه من غير قصد الى تفضيله على كل من سواه ، أنستبعد من أبي الصلت وهو شاعر أن يقدم هذه الكلمة البالغة في المديح الى امة ساعدت ابن ذي يزن على طرد طائفة كانت تسعى في قسم من بلاد العرب فسادا ! وهذا المؤلف وهو غير شاعر قد فضل العقلية الغربية على عقلية قومه ، ومن فضلت عقليته على آخر فقد فضلته أوكدت تفضله عليه في كل شيء ، اذن ينتظر من الجيل القابل ان يذهب الى أن كتاب في الشعر الجاهلي ليس من الدكتور طه حسين في شيء وانما انطقه به بعض المستشرقين

والبيت الاول من الأبيات المأخوذة من كتاب الشعر والشعراء وقع في ذلك الكتاب محرفا ، ونقله استاذ آداب العرب في الجامعة على تحريفه هكذا :

« ان يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

وصوابه « ليطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

كما ورد في تاريخ ابن جرير وسيرة ابن هشام وكتاب الاغاني ، وهو المناسب لمقام التهنئة والمديح ، وورد في كتاب الاغاني (١) برواية اخرى لا تناقض هذا المعنى ، وهي :

---

(١) ج ١٦ ص ٧٥

« لا يطلب الثار الا كابن ذي يزن »

***

قال المؤلف في ص١١٢ « ومن الخير أن نروي أبياتا قالها اسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فسترى بينهـا وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قال :

اني وجدك ماعودى بذي خور عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم »

وسرد الابيات الثمانية الواردة في الجزء الرابع [١] من كتاب الاغاني

تقرأ الابيات المعزوة الى أبي الصلت ، وأبيـات اسماعيل بن يسار فتجد الشبه بينها في شطرين (احدهما) قول أبي الصلت :

« من مثل كسرى وسابور الجنود له »

وقول ابن يسار

« من مثل كسرى وسابور الجنود معا »

والمشابهة على هذا النحو قد تقع بين الشعرين اللذين يختلف قائلاهما ، ويسمونه سرقة أو استعانة أو يجعلونه من قبيل توارد الخواطر متى علم أن أحد الشاعرين لم يطلع على مانظم الآخر ، وليس من اللائق ان يجعل مثل هذا سببا لاعطاء الشعر المتقدم الى صاحب الشعر المتأخر

وشطر ابي الصلت جاء كذلك في رواية المؤلف ، اما رواية ابن قتيبة فى الشعر والشعراء فهي : « من مثل كسرى وباذان [٢] الجنود له »

ورواية ابن جرير في تاريخه « من مثل كسرى شاهنشاه الملوك له » وقد سرد ابن هشام في السيرة أبيات أبي الصلت ولم يات فيها بهذا البيت جملة وقال

---

(١) ص ١٢٥

(٢) آخر من قدم اليمن من ولاة العجم

هذا ما صح له مما روى ابن اسحاق منها . ولم يجيء هذا البيت أيضاً في رواية الاغاني ، وهو على تسليم ثبوته لا يملك من القوة أن يخرج القصيدة من شعر أبي الصلت ويدخلها في حساب اسماعيل بن يسار

اما ثاني الشطرين فهو قول أبي الصلت :

« بيضا جحاجحة غرا مرازبة »

وقول ابن يسار :

« جحاجح سادة بلج مرازبة »

وقد عرفت ان تشابه القصيدتين في شطر أو شطرين أو أكثر لا يدل على انهما بنتا قريحة واحدة ، وانما هو الاختلاس او الاسترفاد او توافق الخواطر ، ولو كان اتفاق الشعرين في شطر أو بيت يجيز اضافة السابق الى ناظم الشعر التالي لكانت اضافة أبيات أبي الصلت الى النابغة أولى ، فان آخر بيت فيها وهو

تلك المكارم لاقعبان من لبن شيبا بماء فعادت بعد أبوالا

مروى في شعر يعزى الى النابغة ، وقد أراد ابن هشام نفيه من شعر أمية والحاقه بالنابغة فقال الا آخرها بيتاً فانه للنابغة في قصيدة له . وقضى به صاحب الاغاني[1] لابي الصلت وقال : انما ادخله النابغة في قصيدة له على جهة التضمين ولم يكن بعد هذين الشطرين وجه شبه بين أبيات أبي الصلت وأبيات ابن يسار سوى ان كلا الشعرين مصنوع في بحر الطويل ، ومشتمل على شيء من مدح الفرس ، ومراعى فيه مقاييس اللغة ، وهذه أحوال عامة لا يبلغ التماثل فيها أن ترد به الرواية وينقل به الشعر من أبي الصلت الى اسماعيل بن يسار

***

قال المؤلف في ص ١٩٣ « ثم من هنا هذه الايام والوقائع التي كانت للعرب

(١) ج ١٦ ص ٧١

على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار »

ينظر القارىء بدقة أو بسذاجة فلا يجد من مناسبة لهذه الفقرة التي يتهجم بها المؤلف على حضرة صاحب الرسالة الا أن ينبت في نفوس طلابه أو قراء كتابه نباتاً سيئاً . ألا يسعه انكار يوم ذي قار دون أن يقول بعبارته الصريحة : إن النبي تحدث عنه ! ألا يكون القارىء على حق اذا فهم أن المؤلف اتخذ اسم البحث في العلم برقعا يغمز ويطعن من ورائه حتى يرضى ، وان هذا البرقع قد ينزاح فلا يبقى شيء سوى طعن القلم الذي يلذ فتنة القلوب المطمئنة بالايمان

ربما يكون المؤلف قد رأى هذا الاثر في كتب الأدب او التاريخ فاضافه الى الحضرة النبوية كالواثق بصحة روايته ، ثم جعل واقعة اليوم كذبا ، فالمؤلف يؤمن بهذه الكتب اذا روت حديثاً أو خبراً يبدو له ان يتوكأ عليه في طعن أو غمز ، ويرميها بالزور والبهتان اذا نقلت أثراً صالحاً للعرب أو الاسلام

تشعبت أهواء المؤلف فتركت أقواله في تخاذل بعيد ، فيوم ذي قار من هذه الايام الموضوعة لاجابة الشعوبية بلون من الانتحال ، ويوم ذي قار تحدث عنه النبي ! فيوم ذي قار اختلق لعهد الشعوبية وتحدث عنه النبي قبل اختلاقه

هـذا معنى كلامـه ان كان يتحدث في تاريخ آداب العرب بلغتهم وعلى ماتقتضيه قواعد نحوهم وبيانهم ، فان زعم انه ينطق على الناس بما لا ينطق به ذوو الجد منهم ، قلنا له لا تتعرض لمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تنطق في هزل او في غير يقظة فما نحن بتأويل منطق الهزل او الهذر بعالمين

وقعت واقعة ذي قار بعد ظهور الاسلام ، ومن المؤرخين من يذكر لهـا وقتاً مسمى ، وهو السنة الثالثة للبعثة [١] واذا احتمل بعض الاخبار المتصلة بها ان يكون مصطنعاً ، فان مجموع الاخبار والاشعار الواردة في طرق شتى ، تفيد أن أصل الواقعة وانتصار العرب على العجم مما لاشك فيه ، ونسبة حديث هذا

---

(١) تاريخ ابن خلدون

اليوم الى العرب المضطرين الى أن يجيبوا الشعوبيين بلون من الانتحال مدفوعة بان كثيراً من أخباره مروية في تاريخ ابن جرير والعقد الفريد عن شعوبي وهو ابو عبيدة معمر بن المثنى ، فلولا ان خبر ذلك اليوم ثابت على وجه لا يتمكن الشعوبي من انكاره ، لما كان من رواته ابو عبيدة الذي سيعده المؤلف في طبقة صناع الاخبار المزرية بشأن الامة العربية

***

قال المؤلف في ص ١١٤ « ولعلك تلاحظ ان الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الادب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمثيرين من الفرس أيضاً » وبعد أن زعم أن غاية هؤلاء العلماء استحالت من اثبات سابقة الفرس في السلطان الى ترويج السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس قال « ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم »

في علماء اللغة والأدب للعهد الذي يتحدث عنه المؤلف كثير من العرب مثل الخليل بن احمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والأصمعي ومحمد بن سلام الجمحي والمبرد وابن دريد ، وفيهم كثير من بلاد العجم وليسوا بموال كالزجاجي وأبي عمرو الهروي وابن درستويه وأبي حنيفة الدينوري . وفيهم كثير من الموالي ، مثل سيبويه والكسائي والفراء وابن الاعرابي وأبي عمرو الشيباني . وأنت اذا تقصيت آثار هؤلاء وأمثالهم ممن خدموا اللغة العربية وآدابها بالرواية والتأليف لا تجد بها سوى روح علمية سامية ، ومن قلة الانصاف في البحث أن يقال عنهم: انهم كانوا يزدرون العرب ويغضون من أقدارهم ، ولو تبينت هذا الذي جاء به المؤلف لم تجد له من شبهة سوى أن أصلهم عجم وفي العجم شعوبية ، أو عمد يده الى رجال « حديث الأربعاء » ويضم طائفة منهم

الى أبي عبيدة ، ثم يقول لك : هؤلاء يمثلون الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة

لا يدري القاريء ما وجه هذا الحديث عن علماء الكلام والفلسفة في هذا الفصل المعقود للشعوبية وانتحال الشعر ، ولا أحسب أحداً يمشي في البحث على هذه الهيأة الا حيث ينسى الغاية التي يرسمها عنوان الفصل ، وينحرف عنها أذرعاً ليقضي حاجة اخرى

قد يوجد في علماء الكلام والفلسفة مثل أبي عبيدة في علماء الأدب واللغة ، أما دعوى أن الكثرة المطلقة من الموالي ، وأن هذه الكثرة تبغض العرب أو تستحل الافتراء عليها فليس للمؤلف بها من سلطان الا محاولته لأن يصنع لذلك العهد تاريخاً يحمل مساوي لا ترى بينها سريرة طيبة أو سيرة حسنة

***

قال المؤلف في ص١١٤ « فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتاباً لانعرف الآن الا اسمه وهو (مثالب العرب) » كأنَّ المؤلف لايؤمن بأن أحداً يبغض شخصاً أو حزباً أو شعباً دون أن يفتري عليه كذباً ، ونحن نعرف في الشرق والغرب أناساً انعقدت بيننا وبينهم صلة الصداقة والصحبة ، وربما كانوا يبغضون أشخاصاً أو جماعات بغض المؤلف للعرب بعد الاسلام ، ولكنهم يقدرون فضيلة الصدق ويحتفظون بلباس المروءة فلم نلمح في سيرتهم مايقرب من أمثال هذه المبالغات أو المبتدعات التي يصوغها كتاب في « الشعر الجاهلي » ويدسها في التاريخ وهي لا تقبل أن تلج في التاريخ حتى يلج الجمل في سم الخياط

نستبعد أن يكون أبو عبيدة من قبيل هؤلاء الذين يبغضون ولا يفترون ،

ونذكر اسمه في أسباب انتحال الشعر دون ان نبحث في سيرته بأناة !

قد نقد أباعبيدة أناس يزنون الرجال بالقسطاس المستقيم وأذاعوا نتيجة نقدهم له فقالوا : « كان الغالب عليه الشعر والغريب وأخبار العرب . وكان مخلا بالنحو كثير الخطأ ، وكان مع ذلك مغرى بنشر مثالب العرب ، جامعاً لكل غث وسمين ، وهو مذموم من هذه الجهة ، وموثوق به فيما يروي عن العرب من الغريب »(١)

فقد حدثوك عن أبي عبيدة بانه شعوبي يبغض العرب وينشر مثالبهم ، وأروك أنه يجمع في أخبار العرب غثا وسمينا حتى لاتتلقى كل مايرويه فى هذا الشأن على أنه واقع حقا ، وقالوا لك : انه ثقة فيما يرويه عن العرب من الغريب ، حتى لا ترتاب فيما يجيئك على طريقه من كلم يعزوها اليهم ، فقد بلوه وألفوه لايقول فى اللغة كذبا

قالوا إن أبا عبيدة أوسع علماء عصره رواية لأيام العرب وأخبارها ، وأنه كان يجمع الغث والسمين ، ولم يقولوا كما قال المؤلف : إنه الذي يرجع اليه العرب فيما يروون من لغة وأدب ، فان هذا التعبير ظاهر في أن سند اللغة والأدب انما يتصل به ، والواقع أن علماء اللغة والأدب الذين تقدموا أبا عبيدة أو عاصروه في الطلب وتلقت عنهم طبقة من بعدهم ليسوا بقليل ، ومن هؤلاء الخليل ابن أحمد ويونس بن حبيب وأبو عمرو بن العلاء والمفضل الضبي وأبو زيد الانصاري والاصمعي وسيبويه والكسائي وأبو عمرو الشيباني وابن الاعرابي وأمثالهم

وأخبار أيام العرب كانت تروى من قبل أبي عبيدة ، فقد وصفوا قتادة ابن دعامة السدوسي بأنه كان عالماً بانساب العرب وأيامها ، وقالوا : لم يأتنا عن

---

(١) ابو منصور الازهري في مقدمة كتاب التهذيب

أحد من علم العرب أصح من شيء أتانا عن قتادة [١] . وقتادة هذا من الرجال الذين أخذ عنهم شيوخ أبي عبيدة

***

قال المؤلف في ص ١١٤ « وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب الى غير حد . ينالونهم في حروبهم ، ينالونهم في شعرهم ، ينالونهم في خطابتهم ، وينالونهم في دينهم أيضاً . فليست الزندقة الا مظهراً من مظاهر الشعوبية »

من يقف على الحالة العلمية للعهد الاول ويلم بحياة الرجال القائمين بها من عرب وعجم يعرف صحة قول ابن خلدون في مقدمته « ان حملة العلم في الاسلام اكثرهم العجم » ويدري بعد هذا ان الكثرة المطلقة من اولئك العجم كانوا براء من هذا الذي يدسه المؤلف في صدور طلاب العلم بالجامعة

يقول المؤلف : إن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي . ويقول : كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض منهم ، ثم يصف هذه الكثرة المطلقة المؤلفة من العجم الموالي بانهم كانوا يمضون في ازدراء العرب الى غير حد ، وانهم كانوا ينالون العرب في حروبهم وشعرهم وخطابتهم ودينهم

قد سردنا عليك أسماء طائفة من هذه الكثرة المطلقة التي يرميها المؤلف بوصمة عدم الاخلاص للعرب أو الاسلام ، ويذهب به الافتيات على التاريخ الى أن يقول لك : ينالونهم في دينهم . ومن ذا يصدق بأن أمثال سيبويه وأبي عبيد القاسم بن سلام والكسائي والفراء وابن الاعرابي وابي عمرو الشيباني تنال ألسنتهم أو أقلامهم من دين الاسلام !

---

(١) المزهر ج ٢ ص ١٧١

ولم تكن الكثرة في علماء الكلام والفلسفة للموالي وانما الكثرة المطلقة للعجم وليس كل العجم موالي ، ومن العجم أو الموالي من لا يفضّل أعجميًا على عربي الا بالتقوى . وهذا ابن قتيبة ـ وهو فارسي ـ قد كان من أشد أنصار العرب وأوسعهم بيانًا في الرد على الشعوبية ، وذلك الجاحظ ـ وهو من الموالي ـ قد أنفق « ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها »[١]

وليس الاسلام دين العرب وحدهم ، وانما هو أدب الانسانية ، ونظام الحياة الراقية ، وفي العجم والموالي من نصحوا له نصح العرب ، فجاهدوا في اعلاء كلمته وأنفقوا ما أوتوا من قوة في بيان حكمته ، ولا يغض منه الا من نشأ على غير روية وأصبح الشر من طرف لسانه قريبًا

ليست المسألة نظرية محضة حتى يسهل على المؤلف أن يتحدث فيها باجتهاده المطلق ، وإنما هي مسألة تاريخية ، والمسائل التاريخية لا يترك فيه المنقول الى غير منقول

يحكى التاريخ أن طائفة قامت تنادي بالمساواة بين الشعوب فسموا « أهل التسوية » وسموا « الشعوبية » وربما يغلو بعض افراد من هذه الطائفة فيذهب الى ازدراء العرب والغض من شأنهم ، ولا يبلغ ازدراء العرب الى أن يكون زندقة وما هو الا كازدراء التميمي أو الأنصاري لقريش ، لا يتجاوز أن يكون هوى غالبًا أو عصبية عمياء ، وقد يصف التاريخ بهذه النزعة بعض أشخاص كأبي عبيدة واسماعيل بن يسار وسهل بن هارون

ولا تتعدى هذه الطائفة أن تنال العرب في بعض عوائدهم وشؤونهم القومية وأكثر ما تمشي في ذمهم الى أيام جاهليتهم ، ولا تجدها تضرب الى ساحة الدين

---

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١١٥

ولو خطوة ، لان العجمي والعربي أصبحا فيه على سواء

وحدثنا التاريخ في مقام منفصل عن المقام الذي حدثنا فيه عن الشعوبية : ان هناك طائفة كانت تتظاهر بانها « تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » وهي منطوية على زندقة ، وقد حمل التاريخ أسماء افراد كانوا يتهمون بهذه النحلة ، والزنادقة في كل عصر مظهر الفسوق والمجون ، واول رذيلة يركبون غاربها رذيلة الاختلاق وسوء التأويل ، هم يعرفون ان في الاسلام حكمة وحجة وأنه أنشأ رجالا يمثلون الاستقامة والعبقرية في أسمى مظاهرهما ، فيصرفون هممهم الى اراءة حقائقه في غير صبغتها ، والى الحديث عن تاريخ رجاله بمبالغات أو مبتدعات هم براء منها

يضطرب المؤلف فيما يكتب لانه يحب أن يغير حقائق التاريخ ، والحقائق لاتتغير بالاقوال المنسوجة على نظام . يقول فيما سلف : ان الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الاولى لنفسه ، وانما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الاحكام منه ومن الحديث . ويضاهي هذا قوله يصف الامة العربية في رواية حديث الاربعاء « كانت تنجذب الى الوراء بحكم الدين وبحكم اللغة التي لم تكن كغيرها من اللغات ، وانما كانت لغة دينية ، فالاحتفاظ باصولها وقواعدها والاحتياط فى صيانتها من التطور وآثاره السيئة واجب دينى لاسبيل الى جحوده[1] »

يقول هذا وذاك ، ثم لايجد مانعا من ان يقول لك : ان الكثرة المطلقة من علماء الادب واللغة من الموالي ، وإن هؤلاء الموالي كانوا ينالون العرب فى دينهم . فعلماء الادب كانوا يدرسون الادب لفهم الكتاب والسنة ، والكثرة المطلقة من علماء الادب واللغة كانوا يطعنون فى ذلك الكتاب وتلك السنة !

---

(١) ج ١ ص ١١

ولعلهم كانوا يجعلون الادب وسيلة الي فهمها لأنهم مسلمون بقلوبهم ، وينالون منها نكاية بالعرب لأنهم غير مسلمين بعقولهم ، ومتى استقامت للمؤلف نظرية توزيع الآراء والعقائد على العقول والقلوب تمكن من أن يجمع الايمان والكفر فى نفس ، أو يريك البياض والسواد فى نقطة !

* * *

قال المؤلف فى ص ١٤٤ « وليس تفضيل النار على الطين وابليس على آدم الا مظهرا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية على الاسلام »

الشعوبية طائفة تنفي فضل العرب على غيرهم أو تبغض العرب وتفضل العجم ، وقد يتحقق هذا المعنى فى نفوس قوم مسلمين . والزندقة خلل فى العقل ومرض في القلب ، وقد يختل عقل العربي ويعتل قلبه فترى عربيا زنديقا ، كما ترى شعوبيا مسلما . وقد يجمع الرجل بين انكار الدين وبغض العرب فيكون زنديقا شعوبياً ، ولكل واحدة من هاتين النزعتين آثار خاصة ، فآثار الشعوبية جحود فضل العرب أو تتبع مثالبهم ، وآثار الزندقة التهكم بالشرائع والطعن فى حكمتها . وتفضيل النار على الطين وابليس على آدم ينسبونه الى بشار بن برد . وإذا صحت نسبته اليه فهو أثر من آثار الزندقة ، والزندقة غير الشعوبية

* * *

قال المؤلف في ص ١١٦ « ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فايسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنتحل من الشعر مافيه عيب للعرب وغض منهم »

لا نفتح باب البحث مع المؤلف في قوله : إن الخصومة اذا اشتدت بين الأحزاب فايسر وسائلها الكذب ، فقد كان قلم المؤلف مستعملا في هذا السبيل ، وليس الذي يحدثك عن شيء أجهد فيه خياله كمن ينظر اليه بمكان

بعيد ، « وخير العلم ما حمل عن أهله » . وانما نشك في أن الشعوبية انتحلت من الشعر مافيه عيب للعرب وغض منهم ، ويزداد شكنا حينما تقرأ هذا الفصل المعد لهذا الغرض ولا نجد لانتحال الشعوبية مثلا قائماً ، ولو كان تحت يد المؤلف أمثال قريبة لما تجاسر على أبيات أبى الصلت أو أمية بن أبى الصلت وحاول إلحاقها باسماعيل بن يسار

* * *

قال المؤلف في ص ١١٦ « ان الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم الى ان يزعموا أن الأدب العربي القديم لايخلو أو لايكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثة فاذا عرضوا الشيء مما في هذه العلوم الاجنبية فلا بد من ان يثبتوا ان العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به . ومن هنا لاتكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التى عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان الا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلا أو كثيراً طويلاً أو قصيراً واضحاً أو غامضا ، يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء ، وسابقة في كل شيء »

نعرض هذه الجمل على أنظار القراء ليزدادوا خبرة بأن قلم المؤلف يقع في مبالغات يغبطه عليها الشعراء

للعرب في الجاهلية نصيب من العلم ومبلغ من الحكمة ، ولا نرى فى هذا الشعر الذي يعزى اليهم شيئاً فوق ما يسعه علمهم أو تبلغه حكمتهم ، ولا تحسبوا المؤلف وقف على اشعار تضاف الى الجاهلية وهي تشتمل على معان من هذه العلوم المحدثة ، ولعلكم تتناولون كنانته فلا تجدون فيها سوى ان الجاحظ يقول في كتاب الحيوان [1] :

« وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب

---

(١) ج ٣ ص ٨٣

الأطباء والمتكلمين الا ونحن قد وجدنا قريبا منه في أشعار العرب والأعراب ومن أهل لغتنا وملتنا ، ولولا ان يطول الكتاب لذكرت لك الجميع »

فهذا هو الذي يحوم عليه المؤلف ـ فيما احسب ـ وقد رأيتم ان كلام الجاحظ يختص بباب معرفة الحيوان ، ويتناول الامة العربية في جاهليتها وإسلامها ، وقلنا فيما سلف : ان أهل العلم لا يعدون الجاحظ فيمن يوثق بما انفردوا بروايته

ذهب المؤلف فى أوائل كتابه الى ان هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين يمثلهم في جهل وغباوة وغلظة وخشونة ويقول : انهم كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة . وقال : إنهم كانوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . واذا كانوا أصحاب علم وذكاء ، وكانوا أمة متحضرة راقية فلماذا ينكر شعراً يضيفه إليهم بعض الرواة ، ويرده بعلة أنه ينبيء عن علم وذكاء وحضارة راقية ؟ وما الذى يعوقهم عن ان يعرفوا من أحوال الحيوان قريبا مما سمعه الجاحظ من الفلاسفة أو قرأه فى كتب الاطباء !



الرواة وانتحال الشعر

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن حال الرواة من جهة قلة الثقة بهم وما كانوا يضعونه من الشعر وينحلونه لبعض القدماء ، وأورد في هذا أشياء تذكر في كتب الأدب ، وقد بحث في رواة الشعر من هذه الناحية الاستاذ الرافعي فى تاريخ آداب العرب [١] ، وجرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية [٢] ومرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية . وانما امتاز المؤلف عن هؤلاء الباحثين بمبالغات ومغالطات لا بأس بمرور القلم عليها

***

ذكر المؤلف أنه مضطر الى أن يقف عند الاسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا أدب العرب ودونوه وقال في ص ١١٨ « وهؤلاء الاشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : اما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . واما أن يكونوا من الموالي ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التى أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة »

عرف القراء الاسباب التي يومىء اليها المؤلف وهي ماكان بصدد الحديث عنه من دواع سياسية ودينية وقصصية وشعوبية ، وقد زعم هنا أن أمر الرواة دائر على هذه الأسباب فما من راو الا وهو متأثر بشيء منها ، لانه يقول : هم بين اثنتين اما أن يتأثروا بما تأثر به العرب ، واما أن يتأثروا بما تأثر به الموالي ، ويريد من التأثر ـ بطبيعة السياق ـ الوجه الذي يحمل على صنع الشعر وعزوه الى الجاهلية ،

---

(١) ج ١ ص ٣٧٥
(٢) ج ٢ ص ١١٠

ومعنى هذا نفي أن يكون لطائفة من الرواة خطة ثالثة ، وهي ألا يتأثروا بشيء من هذه الأسباب تأثرا يستهينون معه بموبقة الافتراء على الناس كذبا ، وهذه مبالغة لاتأويل لها الا ان المؤلف يحب أن يكون هذا الشعر الجاهلي منحولا ، ويحاول أن يسد عليك كل طريق تخرق بها هذه النظرية ، وتظن أن يكون هذا الشعر من الجاهلية في شيء

نحن نعلم أن قسماً عظيماً من أهل العلم لم يتأثروا بالدين هذا التأثر الذي يجعل وزر الكذب أمراً هينا ، ومن هذا القبيل أولئك الرواة الذين ينقدون ما يضاف الى مقام النبوة ، وقد ينفونه من الحديث ولو اشتمل على شيء من الحكمة أو الموعظة أو المعجزة ، ونعلم ان قسماً عظيماً يطلبون العلم لفضيلته ، ولا تلين قناتهم لان يتصرفوا في الحقيقة ولو جلبت عليهم السياسة بخيلها ورجلها ، أو وضعت في أيمانهم الصفراء وفي شمائلهم البيضاء . ونعلم ان في الموالي من ينشأ على آداب راقية ، فلا يجد في صدره حاجة مما أوتي العرب من مجد أو سعادة ، فضلا عن أن يستخف وزر الكذب ويقول على ألسنتهم مالا يعلمون

فمن الجائز القريب أن يوجد في رواة الأدب من يعاف هذا الذي يقال له الكذب ، ويأبى أن يضع شيئاً منه على طرف لسانه ، ولعلنا نريك أن هذا الجائز القريب كان أمراً واقعا

* * *

قال المؤلف في ص ١١٨ « ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيما مجون الرواة واسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يأباه الدين وتنكره الاخلاق ، ولعلي لا أحتاج بعد الذي كتبته مفصلا في الجزء الأول من حديث الاربعاء الى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون »

ينزع المؤلف في يوم الاربعاء وفي غير يوم الاربعاء الى أن يتحدث عن المتهتكين ويكثر سوادهم ، فاذا كان في أمة من الناس نفر خاضوا في فجور ، أحب أن يريك الأمة كلها فاسقة ماجنة

نعلم ان المبالغة فن من فنون البلاغة ، و نعلم أنها لا تكون مقبولة الا ان يشعرك صاحبها بانها مبالغة ، اما اذا ألقاها عليك في صورة الحقيقة المحضة فانها تسمى باسم ما لا يلتقى مع الصدق على لسان

يحدثك المؤلف عن الرواة فى هيأة الباحث الذي لا يطوي صدره على شيء فيقسمهم شطرين : شطر يندفع للكذب بما تأثر به العرب ، وشطر يندفع له بما تأثر به الموالي ، ثم يأتي بعبارة تتناول الفريقين ، ويصفهم بالمجون والانصراف عن الدين وقواعد الاخلاق

يحيلنا المؤلف على كتابه « حديث الاربعاء » فاذا هو يلعن منهج ديكارت ، ويمثل بالأدب والتاريخ تمثيل من يعتقد ان الاسماع فى صمم ، وأن العيون فى سبات ، وان الأقلام والأنامل لا يلتقيان . ولولا أن فى نشئنا الطيب من يقرؤه قبل أن يدرس التاريخ الصحيح ، لقلنا للكتاب : اضربوا عن نقده صفحاً فان انكشاف أمره فى قراءته

ندع حديث الاربعاء الى أجل قريب ، ولكل أجل كتاب ، ونكتفي بأن نقول لك ان فى الرواة أصحاب لهو ومجون ، وفى الرواة أصحاب جد ومروءة ، وفى الكتاب باحث بأناة ، وفى الكتاب باحث بداعية هوى ، والهوى يستولي على فؤاد الرجل ، كالزجاجة الفاحمة يضعها على بصره فيرى الاشياء كلها فى لون قاتم

* * *

قال المؤلف في ص ١١٩ « فلست اذكر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعا : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر »

لم يكن حماد وخلف مرجع الرواية كلها ولا أن الطعن فيهما طعن في الرواية جميعا ، فقد كان في عهدهما من رواة الشعر من لم يأخذ عنهما كابي عمرو بن العلاء والمفضل بن محمد الضبي ، وكلاهما ممن أخذ عنه الكوفيون والبصريون . قال ابو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه يصف أبا عمرو بن العلاء « أخذ عنه البصريون والكوفيون من الائمة الذين صنفوا الكتب في اللغات وعلم القرآن والقرآآت وكان أعلم الناس بالفاظ العرب ونوادر كلامهم وفصيح أشعارهم » وكذلك المفضل الضبي ثقه « كان أوثق من روى الشعر من الكوفيين ، وكان يختص بالشعر وقد روى عنه أبو زيد شعرا كثيرا [1] » وهذه المفضليات وهي نحو مائة وعشرين قصيدة ، قد جاءت من طريق المفضل الذي روي عنه أنه قال : قد سلط على الشعر حماد الراوية فأفسده

ثم ان الطبقة التى خلفت من بعد هؤلاء كأبى زيد الانصاري وسيبويه والكسائي كانوا يروون عن فصحاء الاعراب ، من أفواههم الى أسماعهم ، ولا يكون هناك خلف ولا حماد

والمؤلف انخدع في هذه الحكايات بأمثالها من مقال مرغليوث وقد قال المستشرق تشارلس لايل فى ردها « نرى الفرق بين حماد والمفضل في نظر الرواة عظيما ، وان ما جمعه المفضل بعيد عن الشك وتزوير حماد ، ولا يوجد سبب معقول يجعل حمادا مثال المنابع الاخرى التى مر بها الشعر العربي حتى وصل الى التدوين »

---

(١) مراتب النحويين لابي الطيب اللغوي نسخة بالخزانة التيمورية

***

ذكر المؤلف صداقة حماد الراوية لحماد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس ، وصداقة خلف لوالبة بن الحباب واستاذيته لابي نواس ، وقال في ص ٩١٩ «وكان هؤلاء الناس جميعا في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ، ليس منهم الا من اتهم فى دينه ورمي بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً . لا يصفهم أحد بخير ولا يزعم لهم احد صلاحا في دين او دنيا »

تطالع تاريخ القدماء من الزنادقة فتجده مطابقا من اكثر الوجوه لحال اخوانهم في هذا العصر ، يقول الجاحظ وغيره فى تلك الطائفة : كانوا يجتمعون على الشراب ويأتون المنكر ويدعون الى غير العفاف ، واذا رأيت طائفتهم الجديدة على هذا المثال من الهزل والفسوق وتزيين التهتك فى أعين الشباب ، قلت : ما أشبه الليلة بالبارحة !

تقرأ فيما يتحدث به عن اولئك القدماء أن يونس بن فروة « كان كتب كتابا لملك الروم فى مثالب العرب وعيوب الاسلام بزعمه [(1)] » وقد أصبحنا نرى من أوليائهم فى هذا العصر من يصرف همه بعد الطعن فى الاسلام الى التنكر لمجد العرب والاحتيال على اراءة رجال هذه الامة في صورة مشوهة !

والقرامطة « طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ، ولهم في الدعوة مراتب : الذوق وهو تفرس حال المدعو : هل هو قابل للدعوة أم لا ، ثم التأنيس باستمالة كل واحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ، ثم التشكيك فى أركان الشريعة [(2)] »

ويحاكيهم في هذا اولياؤهم من ملاحدة هذا العصر ، فانهم يختبرون حال المدعو فان آنسوا منه جهالة أو غباوة ، عرضوه على شيء من هذه الكتب التي تلبس

---

(١) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٣

(٢) السيد في شرح المواقف ج ٨ ص ٣٨٩

حق الاسلام بالباطل ، والتي اعترف منها المؤلف فى هذا الكتاب غرفات ، ثم يأخذونه بالتأنيس ويستميلونه بما تهوى نفسه من متاع هذه الحياة . وتلجأ هذه الفئة أيضاً الى التشكيك فى أركان الشريعة وتحاول بكل صفاقه أن تحرف الكلم عن مواضعه . وان كان فرق بين هؤلاء وأولئك فهو ان القدماء لم يجدوا فى الالحاد منافع مادية تحملهم على التضامن والصدق فى الزندقة ، وقد نبهنا المؤلف لهذا الفارق فى حديث الاربعاء [١] حين قال فى شيء من الأسف « وليس أدل من هذا على أن هؤلاء الزنادقة لم يكونوا صادقين فى زندقتهم ، فلو أن هناك صلة دينية متينة تجمع بينهم حقا وتكون منهم أقلية ممتازة متضامنة لما أساء بعضهم الى بعض ولما سعى بعضهم فى بعض ولما استعدى بعضهم على بعض السلطان » وفي هذه الجمل مغزى أو قدر حياة الأدب وعشاق الفضيلة عاقبته لم تبلغ هذه الاقلية الممتازة حالا يجعلنا نشعر بالفرق بينها وبين أولئك القدماء

* * *

ساق المؤلف شيئاً مما قاله الرواة فى حماد وخلف ومصادقتهما لطائفة من الزنادقة ، وأتى على ما أتى عليه مرغليوث من صنعهما الاشعار واضافتهما الى العرب ثم قال فى ص ١٢٠ « فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي انه قد أفسد الشعر افساداً لايصلح بعده أبدا » الى قول المفضل « فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله فى شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد وأين ذلك »

تعرض لبحث هذه الرواية المستشرق تشارلس لايل فى مقدمة المفضليات فقال : ربما دخل فى هذه الرواية شي من التحريف ، واذا فرضنا صحتها كان

---

(١) ج ١ ص ٢٠٢

من واجبنا ألا ننسى ان حمادا كان معاصراً للمفضل وربما كان أصغر سنا منه وكان المفضل بلا شك عالمًا واسع الاطلاع وكان أكثر كفاية لاظهار أي شعر مصنوع ، ثم ان الرواة من العرب الذين يقال : ان حمادا قد زوّر فيما رواه عنهم ، لا يفوت المفضل أن يكون قد تلقى منهم هذه المحفوظات . وقصارى ماتدل عليه تلك الرواية أن حماداً زاد في الاشعار العربية ما عاثلها في اللغة والعواطف . واذا كان الحال هكذا فكيف نستطيع الحكم على هذا الشعر بالانتحال ؟ هذا الحكم لا يتيسر الا لرجل عرف الاصل وادرك المنحول ، ومن ذا يكون أدرى بذلك من المفضل ! »

* * *

ذكر المؤلف قصة حماد في دخوله على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعرى ، وانشاده اياه قصيدة للحطيئة في مدح أبي موسى ، وقول بلال له : ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ، ولا أعرف ذلك وأنا أروى شعر الحطيئة ! ولكن دعها تذهب في الناس ، وقال في ص ١٢١ «وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم ان الحطيئة قالها حقاً »

القصة رواها صاحب الاغاني[1] وساقها مرغليوث في الغرض الذي ساقها اليه المؤلف ، والقصيدة مروية في ديوان الحطيئة وقد شرحها في جملة الديوان أبو سعيد السكري وتعرض لسبب انشاد الحطيئة لها . وصاحب الاغاني بعد ان ذكر قصة بلال وحماد قال : وذكر المدائني أن الحطيئة قال هذه القصيدة في أبي موسى وانها صحيحة ، قالها فيه وقد جمع جيشا للغزو ، فوصله أبو موسى فكتب اليه عمر رضي الله عنه يلومه على ذلك ، فكتب له : اني اشتريت عرضي منه بها ،

---

(١) ج ٢ ص ٥٠ .

ولما ولي بلال بن أبي بردة أنشده اياها حماد الراوية فوصله أيضا . والمدائنى هو أبو الحسن علي بن محمد الذي قال عنه أبو العباس ثعلب من أراد أخبار الاسلام فعليه بكتب المدائنى [1]

فالجمحي والمدائنى كانا في عصر ، وقد اختلفت روايتهما فى قصيدة الحطيئة، فهل كان ترجيح المؤلف لرواية الجمحي قائماً على موازنة وروية ؟ أم هو تقليد مرغليوث والحرص على تكثير وقائع الانتحال !

* * *

قال المؤلف فى ص ١٢١ « وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروي عن حماد ، كان يكسر ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدى ، فأمر حاجبه فأعلن فى الناس انه يبطل رواية حماد »

أورد مرغليوث قصة حماد مع المهدي فى هذا السياق ، وقدح في صحة هذه القصة المستشرق تشارلس لايل بأن حمادا توفي سنة ١٥٥ كما في تاريخ ابن خلكان ، أو في سنة ١٥٦ كما في الفهرست لابن النديم ، والقصة يلقب فيها المهدي أمير المؤمنين ، والقصر المذكور في هذه القصة انما بناه المهدي بعد تقلده للخلافة ، وهو لم يجلس على عرش الخلافه الا في سنة ١٥٨ .

ولهذا النقد قسط من الوجاهة فانك تجد في القصة أن الخادم خرج وقال : يامعشر من حضر من أهل العلم ، إن أمير المؤمنين يعلمكم انه قد وصل حمادا بعشرين الف درهم لجودة شعره ، وابطل روايته لزيادته . وتجد فيها أن حمادا والمفضل دخلا على المهدي في داره بعيساباذ . وفي تاريخ ابن جرير الطبري ان المهدي بنى في سنة ١٦٤ بعيساباذ الكبرى قصرا من لبن الى أن بنى قصره الذي بالآجر وسماه قصر السلامة

---

(١) الانساب للسمعانى

* * *

قال المؤلف في ص ١٢١ « فاما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام ينبئنا بانه كان أفرس الناس ببيت شعر ويتحدثون انه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله ان يضع لهم ، ثم نسك في آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا تصديقه »

يقول المؤلف : كلام الناس في كذب خلف كثير ، ويورد شاهدا على هذا جملة يختطفها من حديث ابن سلام ويقطعها عن قرينتها الشاهدة بصحة ما يرويه خلف ، ونص عبارة ابن سلام في الطبقات : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لسانا ، كنا لا نبالي اذا اخذنا عنه خبرا أو أنشدنا شعراً الا نسمعه من صاحبه » ومحمد بن سلام أخذ عن خلف ، وكان ثقة جليلا . اذن هو يعني بقوله : أفرس الناس ببيت شعر ، جودة نظره في معاني الأبيات وحسن بيانه لما يقصد الشعراء ، وفي أساس البلاغة « فرس صار ذا رأي وعلم بالامور » وفي اللسان « رجل فارس بالامر أي عالم به بصير »

والرواية التي تصف خلفا بانتحال الشعر تقول : انه اعترف بما كان ينتحله وبينه للناس ، وقد جاءت الرواية بان له شعراً حمله عنه ابو نواس ، وأقرب الظن أن يكون هذا الشعر المنتحل قد أضافه الى شعره الذي أخذ عنه في حياته ، ولا شك أن هذا الذي رواه عنه الكوفيون وأبوا تصديقه في انتحاله ، قد عرفه البصريون وتحاموا أن يرووه لمن عزاه اليهم . وشأن الرواة الثقات من الكوفيين أن يرتابوا في هذا الشعر الذي قال لهم راويه : إنه منحول ، ولم يجدوا له في رواية غيره أثراً

اما صداقة خلف لوالبة بن الحباب التي لوّح بها المؤلف الى الطعن في روايته فقد يكون والبة يكتم زندقته عن خلف ولا يكاشفه بها ، فقد كان الزنادقة

بطبيعة الحال ـ يتظاهرون بالاسلام ، بل تجد فى الـكتب التى تسوق شيئاً من اخبارهم أن بعضهم كانوا يخفضون رؤوسهم بالركوع والسجود ، ويراءون بالامساك عن شهوات بطونهم حين يشهدون شهر رمضان ، حكى صاحب الأغانى عن علي بن القاسم أنه قال : كنت آلف إياس بن مطيع فعنفنى في عشرته جماعة وقالوا لى : انه زنديق ، فأخبرته بذلك فقال : وهل سمعت منى أو رأيت شيئاً يدل على ذلك ؟ أو هل وجدتنى أخل بالفرائض في صلاة او صوم ، فقلت له : والله مااتهمتك ، ولـكن خبرتك بما قالوا .

فقد يكون خلف ألِف والبة لأنه لم يسمع منه ولم ير شيئاً يدل على زندقته ، ولم يجده يخل بالفرائض في صلاة او صوم ، وقد يشعر خلف بزندقة والبة ولا يقطع صلته به مادام والبة يكتم زندقته ويدع مجونها وغمزها الى ان يخلو الى مطيع بن إياس ويونس بن أبي فروة وحماد بن الزبرقان

واما الطعن فى خلف باستاذيته لابى نواس فلا ندري ماذا نقول فيه ! وشأن اهل العلم ان يتصدوا للانفاق مما عندهم ، فيتعرض للاخذ عنهم البر والفاجر ، ولا تزر وازرة وزر أخرى

* * *

قال المؤلف في ص ١٢١ «وهناك راوية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الـكذب والانتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الـكوفة . ويقول خصومه : انه كان ثقة لولا اسرافه في شرب الخمر ، وهو ابو عمرو الشيباني . ويقولون : انه جمع شعر سبعين قبيلة »

يرمي المؤلف ابا عمرو الشيبانى بالـكذب والانتحال ، ويقول لك : ان

خصومه يقولون : إنه كان ثقة ، خصوم الرجل الذين كانوا على مرأى منه ومسمع أبت ضمائرهم أن تصفه بغير الثقة ، وهذا المؤلف الذي لم يلق من أثر أبي عمرو الا مانقله خصومه او مريدوه ، يأبى لسانه إلا أن يصفه بالكذب والانتحال ! سلوا المؤلف عما استند اليه من قذف هذا الراوية الذي يقول عنه خصومه : إنه ثقة ، سلوه ، فلا جواب له الا أن أبا عمرو روى شعراً جاهلياً ، والشعر الجاهلي كعنقاء مغرب لايحوم الا في خيال بعيد

سلوه عما استند اليه في شهادته على أبي عمرو بأنه كان يشرب الخمر ، فانه سيحيلكم على كتب تقول لكم : انه كان يشرب النبيذ ، والفرق بين النبيذ والخمر معروف بين الفقهاء ، والادباء . ولعل المؤلف يدرى هذا الفرق واستبدل في عبارته النبيذ بالخمر لانه يعمل ليغير التاريخ ، والعامل على تغيير التاريخ يسوغ له في منهج ديكارت أن يضع الكلمة بدل أخرى اذا كانت أوفى وأنهض بالغرض الذي يغير من أجله التاريخ !

الخمر معروفة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة والاجماع ، والنبيذ ما يتخذ من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير ولا يسكر الا الكثير منه ، وقد إختلف العلماء في المقدار الذي لا يسكر من النبيذ ، وفتاوى اهل العراق فيه مشهورة ، وفي القائلين بحرمته من لا يوجب فيه حداً ، ولا يرى للمحتسب أن يؤدب على المجاهرة به .

ولسنا بصدد البحث عن النبيذ من وجهة نظر الشارع فان مسألته الخلافية مبسوطة بأدلتها وأقيستها في كتب الاصول والفروع ، وانما أريناكم أن المؤلف لا يبالى أن يخلع من عنقه طوق الامانة ويضع الخمر موضع النبيذ

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٢ « وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع

لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني »

يريد المؤلف أن نستبدل بتاريخ رجال الأدب أقيسة يركبها لنا على تاريخ اليونان والرومان ! أبو عمرو الشيباني « يقول خصومه : انه كان ثقة »(١) وشهادة خصومه مطابقة لشهادة مريديه ، ويقول الرواة : انه قرأ دواوين الشعر على المفضل الضبي(٢) ، وكان المفضل الضبي مختصاً بعلم الشعر وأوثق من رواه من الكوفيين

إيجار عالم كابي عمرو نفسه للقبائل في عمل يستدعي الاتصال بطائفة من الشعراء ليس بالامر الذي يقع دون أن يشعر به أحد من خصومه أو منافسيه ، وهل يمكن أحداً اليوم مناجاة بعض الشعراء على ان يضعوا له قصائد يضيفها الى قوم آخرين ، فينفقوا أوقاتاً طويلة في إنشاء هذه الدواوين ويبقى أمرها مطويا عن سائر الناس ولا تلتقط نبأه أذن واعية ؟

ليس من السهل علينا ان نصدق أن عملاً أدبياً تشترك فيه طائفة من أولى الادب وتدفع عنه القبائل أجوراً ويذهب خبره تحت أطباق الثرى

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٢ « والعجب ان رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً ، فابو عمرو بن العلاء يعترف بانه وضع على الأعشى بيتاً :

وانكرتني وما كان الذي نكرت   من الحوادث الا الشيب والصلعا»

وقال مرغليوث : من المعاصرين لخلف ابو عمرو بن العلاء وقد اعترف أنه زاد بيتاً في شعر الاعشى ، والعجب له اذ لم يزد فيه أكثر من بيت !

---

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٢١ (٢) مقدمة التهذيب لابي منصور الازهري

القصة رواها ابن جني في الخصائص فقال : حدثنا بعض أصحابنا يرفعه : ان أبا عمرو بن العلاء قال ما زدت في شعر العرب الا بيتاً واحدا ، يعني مايروى للاعشى من قوله : « وأنكرتني الخ البيت » وهذه الرواية على فرض صحتها لا تدل الا على أمانة أبي عمرو الثابتة باجماع الرواة . قال ابن جني بعد حكاية ما سلف : أفلا ترى الى هذا البدر الباهر ، والبحر الزاخر كيف تخلصه من تبعات هذا العلم وتحرّجه حتى انه لما زاد فيه على سعته وانتشاره بيتاً واحداً وفقه الله تعالى للاعتراف به

وجاءت القصة في مراتب النحويين لابي الطيب اللغوي على وجه لا يصرح بأنه هو الذي زاده في شعر الاعشى ، ولفظه « ومما كتب به اليّ أبو روق الهمذاني البصري قال اخبرني الرياشي عن ابن مناذر قال قال ابو عمرو انا قلت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت   من الحوادث الا الشيب والصلعا

فألحقه الناس في شعر الاعشى ، وكان سيد الناس واعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب »

وقد يمس قلبك بالريبة في أصل القصة أمران : (أحدهما) ان الاصمعي يقول في الحديث عنه « وكان نقش خاتمه :

ان امرءا دنياه أكبر همه   لمستمسك منها بحبل غرور

وهذا البيت له ، وكان رجلا صالحا ولا نعرف له شعراً الا هذا البيت »[1] والاصمعي من أشهر الرواة الذين اخذوا عن أبي عمرو ، فيخطر على البال ان بيت « وأنكرتني الخ » لو كان ابو عمرو هو الذي زاده في بيت الاعشى واعترف به لكان من شأن الاصمعي أن يطلع عليه ولا يقول : ولا نعرف له شعراً غير هذا البيت

---

(١) مراتب النحويين لابي الطيب

(ثانيها) أن بعض أهل الأدب يعزو وضع البيت الى حماد ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : إن حماد الراوية يقول : ما من شاعر الا قد حققت في شعره أبياتاً فجازت عنه الا الاعشى ـ أعشى بكر ـ فاني لم ازد في شعره قط غير بيت . قيل له : وما البيت الذي أدخلته في شعر الاعشى ؟ فقال :

فانكرتني وما كان الذي نكرت   من الحوادث الا الشيب والصلعا

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويعترف الاصمعي بشيء يشبه هذا »

تواردت كلمة الرواة على ان الاصمعي كان ثقة فيما يروي صدوقا فيما يقول . وبلغ به الورع حيث يتحامى أن يفسر كلمة في القرآن ، حذرا من ان يخطيء المعنى ويسيء التأويل . قال ابو الطيب اللغوي في مراتب النحويين : لم ير الناس أحضر جوابا ولا أتقن لما يحفظ من الاصمعي ، ولا أصدق لهجة منه . وقال ابن جني في الخصائص : فاما اسفاف من لا علم له ، وقول من لا مسكة به إن الاصمعي كان يزيد في كلام العرب فكلام غير معبوء به . وكان ابو زيد وابو عبيدة يخالفان الاصمعي ويناوئانه كما يناوئهما ، فكلهم كان يطعن على صاحبيه بأنه قليل الرواية ولا يذكره بالتزيد (١)

ويبعد الاصمعيَّ من تهمة اصطناع الشعر واضافته الى الجاهليين أنه لم يكن معدودا في قبيل الشعراء ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : وكان الخليل بن احمد أدرى الناس بالشعر ولا يقول بيتاً ، وكذلك كان الاصمعي ، وقيل للاصمعي : ما يمنعك من قول الشعر ؟ قال : نظري لجيده

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويقول اللاحقي : ان سيبويه سأله عن إعمال

---

(١) مراتب النحويين لابي الطيب

العرب فعلا ، فوضع له هذا البيت :

حـذر أمورا لاتضير وآمن ما ليس منجيه من الاقدار »

قال سيبويه في الـكتاب [1] : ومما جاء على فعل قول الشاعر « حذر امورا الخ » وقد طعن بعض أهل العلم في الاستشهاد بهذا البيت فأضافه بعضهم الى اللاحقي وأضافه آخر الى ابن المقفع [2] واختلاف هذه الرواية قد هيأ السبيل لطائفة من النحـاة أن يقولوا : إن سيبويه رواه عن بعض العرب وهو ثقة لا سبيل الى رد ما رواه [3] وكان لهم فيما يتهم به اللاحقي وابن المقفع من الزندقة وجـه لرد ما يدعيه على سيبويه ، والـكذاب اذا رأى الزندقة هام بهـا صبابة ولم يرض الا بمعانقتهـا

***

تحدث المؤلف عن الاعراب الذين يرحل اليهم رواة الامصار ليسألوهم عن الشعر والغريب ، وزعم أن هؤلاء الاعراب لما احسوا ازدياد حرص الامصار على هذه البضاعة انحدروا الى الامصار في العراق خاصة فنفقت بضاعتهم. ثم قال في ص ١٢٣ « فأخذ هؤلاء الاعراب يكذبون وأسرفوا في الـكذب »

ذكر بعض المؤلفين ـ كابن النديم في الفهرست ـ أسماء طائفة من فصحـاء الاعراب الذين نزلوا من البـادية الى الحضر ، ولم يرموهم بالـكذب فضـلا عن الاسراف فيه ، فما كان أولئك الاعراب الا كسائر الطوائف يكون فيها الالمعي ، والغبي ، والثقة ، وغير الثقة ، وقد رأينا في الباحثين الذين هم أعرف باحوال هؤلاء الاعراب من المؤلف من يصف بعضهم بالثقة والعلم ، قال ابو الطيب اللغوي في الحديث عمن روى عنهم ابو زيد وابو عبيدة والاصمعي « وعن جماعة من ثقات

---

(١) ص ٥٨ (٢) شرح ابن يعيش للمفصل (٣) شرح ابن يعيش للمفصل ص ٩٢٨

الاعراب وعلمائهم مثل أبي مهدية وأبي طفيلة وأبي البيداء وأبي خيرة واسمه اياد ابن لقيط وأبي مالك عمرو بن كركره صاحب النوادر من بنى نمير، وأبي الدقيش الاعرابي وكان أفصح الناس، وليس الذين ذكرنا دونه، وقد اخذ الخليل عن هؤلاء واختلف اليهم[1] » وقال في الحديث عن أبي عمرو الشيباني « ومن أعلمهم باللغة وأحفظهم وأكثرهم اخذا عن ثقات الاعراب ابو عمرو اسحاق بن مرار الشيباني » يقول الرواة عن طائفة : أنهم ثقات، ويقول المؤلف عنهم : أنهم مسرفون في الكذب، ومن لم يتابعه على هذه الشهادة اخرجه من حساب « هذه الطائفة القليلة من المستنيرين » !

***

قال المؤلف في ص ١٢٤ « ويحدثنا ابن سلام عن ابى عبيدة ان داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب، فأخذ ابو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية ابي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك ابو عبيدة »

نصُّ ابن سلام في الطبقات حاكيًا قول أبي عبيدة « فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الاشعار ويضعها لنا، واذا كلام دون كلام متمم، واذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها، فلما توالى ذلك علينا علمنا انه يفتعله »

لو كنا نرضى بطريقة المؤلف اذ يذكر الواقعة ويلحق بها ألفا، ويذكر بضعة أشخاص فساق ويجعلهم مثال أمة كاملة، لسبقناه الى ايراد هذه القصة وقلنا: إن الرواة كانوا يميزون كل شعر منحول، فان أبا عبيدة عرف الشعر الذي نحله داود بن متمم أباه . ولكنا لا نرغب في هذا الضرب من الاستدلال ولا نحمّل الاشياء فوق ما تطيق ولا نقول سوى أن القصة تدل على أن في الناس من يفتعل

---

(١) مراتب النحويين

الشعر ويضيفه الى أبيه ، وتدل مع هذا على ان في الرواة من ينقد الشعر ويفرق بين الصحيح والمصنوع . وتذكر المؤلف بقصة أخرى تشبه قصة داود وابي عبيدة : وهي أن الأغلب العجلي كان له ولد ينحله شعراً ، قال خلف في الحديث عن الأغلب « وكان من ولده إنسان يصدق في الحديث والروايات ويكذب عليه في شعره »[1] ولو سردنا في هذا الصدد سبعين قصة ، لما دلت على شيء أكثر من ان في الشعر العربي انتحالا ، وهذا امر يستوي في العلم به صغار القراء وكبارهم

***

قال المؤلف في ص ١٢٤ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون »

جاء الاسلام لينبت على ظهر هذه البسيطة رجالا يمثلون الاحلام الراجحة والسيرة القيمة ، وتلقاه القوم الذين ملأوا أعينهم بمشاهدة سيرة الرسول الأعظم ﷺ وأعلام نبوته ، فكانوا المثل العالي لصدق اللهجة ومضاء العزيمة وحسن النظر في السياسة ، واذا ظهر العالم الاسلامي بعد ذلك العهد في حال غير ملتئم ، فانما هو زمامه يقع في أيد تديره على غير بصيرة . واذا ظهرت طائفة من المسلمين في حال تنبو عنها عين الأديب أو العالم فانما هي نفوسهم لم تكن على أثارة من هداية القرآن

لم يكن المسلمون في الاستقامة والصدق كالحلقة المفرغة ، والعارفون بتاريخ صدرهم الأول لا يقبلون هذا الذي يقوله المؤلف من أن كل شيء في حياة المسلمين كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، وأكبر جناية على التاريخ والمنطق أن يقال : ان كل شيء في حياة الأتقياء والبررة في تلك القرون كان يدعو الى

---

(١) الموشح ص ٢٢٣

انتحال الشعر وتلفيقه ، فان مغزى هذا أنه ليس هناك أتقياء ولا بررة ، ولكن التاريخ يحدثنا بأن الذين كانوا يحيون حياة الأتقياء والبررة غير قليل ، ويحدثنا علم النفس بأن التقي البار لا يتأثر بشيء من تلكم الأسباب تأثراً يدعو الى اصطناع شعر واضافته الى غير قائله

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٤ « وقد قدمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وانما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها »

وقع الانتحال في الشعر العربي وقد كفانا القدماء معظم شره ، واليك كلمة تذكرك بما صنعوا في نقد الرواية والرواة :

يرجع النظر في رواية الشعر الى جهتين : أولاهما جهة ما يترتب عليها من اثبات لغة أو تقرير قاعدة ، ومطمح أنظار العلماء في هذا أن يثقوا بأن المروي صدر من عربي فصيح ، ولا يعنيهم بعد هذا أن يكون قائل البيت امرؤ القيس أو ابن ميادة أو ما بينهما من جاهليين واسلاميين ، ولا يمس غرضهم بسوء أن يكون البيت منحولا متى تلقوه من عربي مطبوع ، ولهذا نجدهم يستشهدون بالبيت مع اختلاف الرواة في قائله

(ثانيهما) جهة صلة الشعر بقائله وصحة نسبته اليه

يقوم النظر في الجهة الاولى على أساس يجعل اللغة ونحوها وبيانها بمنعة من أن ينالها كاذب بفساد أو تحريف . فان أهل العلم يوم قاموا لتدوين اللغة وتقرير قواعدها وجدوا ألسنة العرب على لهجتها الأولى ولم تزل مأخوذة باللغة الفصحى فكانوا يتلقون شعرها ونثرها ممن يتكلمون بفطرتهم العربية الخالصة ، سواء أنشأوا الكلام من أنفسهم أو رووا لك ما قال غيرهم

فمدار ما يعتد به في اثبات كلمه أو تقرير قاعدة لغوية على ان يسمعه الثقة من عربي فصيح . ومن هنا عني علماء العربية بالبحث عن حال الرواة وفصلوا القول فيما يرجع الى الثقة بهم أو الطعن في ذممهم ، وجعلوا علماء اللغة طبقتين : طبقة من يوثق بهم ويطمأن الى روايتهم كالخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والاصمعي وسيبويه والكسائي والنضر بن شميل وابي عمرو الشيباني وأبي سعيد البغدادي وأبي الخطاب الاخفش والفراء وأبي زيد الانصاري وأبي عبيد القاسم بن سلام وابن الاعرابي ، وطبقة لم يكونوا على استقامة ولم يثق الناس بما ينفردون بروايته كالجاحظ وأبي بكر بن دريد وأبي عمرو المعروف بغلام ثعلب ، ومنهم من يثقون بروايته ويرمونه بشيء من الغفلة في الرأي كما وصف أبو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه محمد بن مسلم الدينوري

أما الجهة الثانية وهي صلة الشعر بقائله فقد نظر فيها المحققون من الرواة على وجه تشهد آثاره بأنه كان دقيقاً قيما ، وقد سمعتم قول ابن سلام فيما يزيده بعض الرواة من الاشعار : «وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون . وانما عضلهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء ، او الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال» . ولا أحسبهم الا أنهم كانوا يصرفون في نقد هذا الذي يشكل عليهم بعض الاشكال أشد عنايتهم ، وبهذا عرفوا ما ينحله ولد متمم بن نويره وما ينحله ولد الاغلب العجلي ، وقال يحيى بن سعيد القطان : ان رواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه ويقولون هذا مصنوع [1]

---

(١) ذيل أمالي القالي ص ١٠٥

ومن أثر نظرهم في هذا الوجه من النقد أنهم ينبهونك للشعراء الذين حمل عليهم شعر كثير كبشر بن أبي خازم والاغلب العجلي وعبيد وعلقمة ، وينكرون القصيدة تارة ، وينكرون البيت منها أو الابيات تارة اخرى . وقد ينفون من شعر الشاعر كل ما يرويه راو بعينه ، كما أنكر صاحبُ الاغاني الشعرَ الذي يورده ابن الكلبي لدريد بن الصمة وقال : ان التوليد بيّن فيه [1] .

وقد تختلف الروايات في نسبة الشعر الى قائله فيذهبون فى ترجيح إحداها مذاهب تشهد بأنهم كانوا يعنون بهذه الجهة ، ويصرفون اليها من مجهودهم قسطا كبيراً

وقد أشرنا فيما سلف الى أن لهم فى معرفة انتحال الشعر طريقتين : طريقة النقل ، كقول الجاحظ في أبيات تنسب لاوس بن حجر : أخبرني أبو اسحاق أنها لاسامة صاحب روح بن أبى همام ، وهو الذي كان ولّدها ، وكما يقول ابن سلام في بيتين يرويهما الناس لأبى سفيان بن الحارث : وأخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة بن عمر الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان

ثانيتهما : طريقة العلم بحال الشاعر ، كنسجه الذى يمتاز به عمن عداه ، مثلما قال الاصمعي فى شعر ينسب لامرىء القيس : امرؤ القيس لا يقول مثل هذا ، وأحسبه للحطيئة . أو من جهة مخالفته لشيء عرف عنه في حياته ، كما أنكر الاصمعى أن يكون بيت :

فتوسعُ أهلها أقطا وسمنا وحسبك من غنىً شبعٌ وريّ

لامريء القيس ، لانه لا يلتئم مع حال من يطلب الملك ويقول :

ولو أنما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

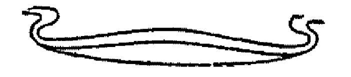
ولكنما أسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

---

(١) أغاني ج ٩ ص ١٩

ولا ننكر مع هذا أن يمر على الثقة النقاد شيء من الشعر فينتبه لانتحاله من مجيء من بعده ، ومثال هذا قصيدة قيس بن الحدادية التي رواها أبو عمرو الشيباني وأوردها صاحب الاغاني في ترجمة قيس وقال : هـذه القصيدة مصنوعة والشعر بيّن التوليد. ويخفف التبعة عن أبي عمرو أنه روى القصيدة في سياق قصة صدرها بقوله « وزعموا »

وصفوة المقال أن الشعر الذي يرويه أولئك الثقات النبهاء ولم يمسه أحد منهم بنقد فانما نقبله على أنه شعر من نسبوه اليه الى أن تقوم على انتحاله بينة



الكتاب الثالث

الشعر والشعراء

١

قصص وتاريخ

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٥ « نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم »

عرف القراء أن ما تحدث المؤلف بانكاره أو الشك فيه من أخبار أو شعر جاهلي ، قد سبقه اليه قوم آخرون ، وقرأ الادباء ما كتبه أولئك الباحثون ولم يسخطوا عليه . واذا لم يسخطوا على الرأى عند صدمته الاولى ، أفيسخطون عليه حين يردده قلم المؤلف بعد أن ألفوا سماعه ! وقد قلنا فيما سلف : ان الناس لم يغضبوا لما تحدث به في هذا الكتاب الا حين مد يده الى مطاعن ورمى بها الى ناحية الإسلام في هيئة ينبذها أدب الاجتماع جانباً

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٥ « ولن نستطيع أن نسمي حقاً ما ليس بحق وتاريخا ما ليس بتاريخ . ولن نستطيع ان نعترف بان ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به »

يقع في ذهن القارىء أن في مصر طائفة تحمل الكاتب على ان يسمى ما ليس بحق حقاً ، وان يسمي ما ليس بالتاريخ تاريخا ، وان هذه الطائفة هي

التى تتراءى للمؤلف عند كل بحث فتأخذه لوثة ويقبل على هذه الخيالات اقبال المشير بسبابته ، بربها أنه لا يمتثل أمرها ولا يبالي نهيها. وشأن الكاتب باخلاص ان يجيل نظره ويطلق قلمه ، واذا انتهى به البحث الى رأي . حققه بادلته وأذاعه بين الناس ، فاما ان يمكث في الارض وإما أن يذهب جفاء . ولو لم يكن في نية المؤلف الانحراف عن الأدب الى غايات مؤذية لما أنطق كتابه بمثل هذه الجمل التي لاتتقدم بالبحث خطوة ، ولا يكون بها عند ذوي العقول الراجحة وجيها

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٥ « وانما كثرة هذه كلها قصص وأساطير لاتفيد يقينا ولاترجيحا ، وانما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً ، وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها فى عناية وأناة وبراءة من الاهواء والاغراض ، فيدرسها محللاناقدا مستقصيا في النقد والتحليل »

ليس في هـذا شيء زائد على المنهج المقرر لتحقيق ما يرجع الى الرواية والتاريخ ، وليست المزية في تصور المنهج وانما المزية في العمل عليه بجد واستقامة ، وقد رأيتم المؤلف كيف يجد الخبر أو الشعر مفصلا على قدر بغيته فيغمره بالتصديق من كل وجه وانت لو استعرضته بعناية وأناة لسقط من يدك ولم يبق فيها من أثره الا مقدار ما يبقى من الماء فى يد القابض على المـاء

***

قال المؤلف فى ص ١٢٦ « ذلك أن أخبـار الجاهلين وأشعارهم لم تصل الينا من طريق تاريخية صحيحة ، وإنما وصلت الينا من هذه الطريق التى تصل منها القصص والأساطير : طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب »

يعرف القراء ما كان للعرب من العناية برواية الشعر وإنشاده ، لا يمتـاز بذلك الرجال عن الغلمان ، ولا الطبقة المستنيرة عن طبقة العوام ، وكانوا يتنافسون

في هذا المجال ، وكادوا لا يعرفون فناً من فنون العلم سواه

جاء الاسلام فقلّت هذه العناية ، وضعف أمر هذا التنافس ، بمعنى أن قسماً عظيما ممن شأنهم العناية بالشعر والتنافس في روايته شغلوا بالجهاد أو صرفوا هممهم الى التفقه في الدين ، ولكن الطبقة التى عنيت بالأشعار أيام جاهليتها قد بقى منها عدد وافر الى العهد الذي راجعت فيه رواية الشعر شبابها

ترى من هذا القبيل الشعراء الذين عاشوا حيناً في الجاهلية وحيناً في الاسلام كلبيد ، وسويد بن أبي كاهل ، وحسان ، والنابغة ، والحطيئة ، ومتمم بن نويرة ، والشماخ ، ونهشل بن حرّى . واذا كنا نرى للشعراء الاسلاميين والمحدثين عناية بحفظ أشعار من تقدمهم ، فلا شك أن هؤلاء المخضرمين كانوا يحملون من شعر الجاهليين أوقارا يتلقاها عنهم الناس الى أوائل عهد الدولة الأموية

ومن المستفيض في كتب الأدب أن للشعراء رواة يصحبونهم ويروون عنهم أشعارهم ، كما كان عبيد راوية للأعشى ، وكان الحطيئة راوية زهير وآل زهير . واستمرت هذه العادة في الاسلام فكان هدبة راوية الحطيئة ، وجميل راوية هدبة

واذا كان الشعراء الذين يضاف اليهم هذا الشعر الجاهلي إنما يبعدون عن عهد الاسلام بنحو عصر ، وكانت العناية برواية الشعر وإنشاده فى القبائل والحواضر بالغة متواصلة ، فليس بمستنكر أن يصح معظم هذا الشعر الذي يضيفه الرواة الثقات الى الجاهليين ولا يكون من المنحول فى شيء

***

قال المؤلف فى ص ١٢٦ « القرآن وحده هو النص القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن الى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه »

المؤرخ الذى يؤمن بنبوة من نزل عليه القرآن لا يسعه الا أن يعتبر ما جاء فى القرآن من أنباء الامم واقعاً على نحو ماتنطق به آياته المحكمات ، والعصر الذي تلي فيه ذلك الكتاب والعصور الخالية تقف تجاه هذا الايمان على سواء

وقد شهدنا المؤلف كيف اشتد حرصه على أن يمس القرآن بخدشة ، وما كان منه الا أن فلى ذيل مقالة فى الاسلام ، ووقعت يده على أذى مخلوق فى شكل يلائم ذوقه ، فانقلب يرمى به نحو قصة ابراهيم وإسماعيل ، سلام الله عليهما ، والباطل الملفوط خفية كلحم خنزير ميت ، حرام فى حرام.

***

ذكر المؤلف أن لكل امة تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاء ثم قال فى ص ١٢٧ « ولسنا ندري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الامة العربية والأدب العربي من سائر الامم والآداب ؟ ومَن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها الا هذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ ».

يزعم المؤلف أن طائفة يسميها أنصار القديم يسوءها تقسيم تاريخ الامة العربيه وأدبها الى صحيح ومنحول ، والمعروف لدى القراء أن القدماء والمحدثين يجمعون على أن للامة العربية وآدابها تاريخاً صحيحاً وتاريخا متحلا ، وكم أنكر المؤرخون من حوادث ، وكم من منظوم حكم عليه نقاد الأدب بالتوليد والانتحال

ما كان لاستاذ فى الجامعة أن يلهج بسخف انما تلهج به أقلام لاتفصل بين الحق والباطل ولا تفرق بين الحجة والشبهة ، وإنما تعرف الجديد والقديم ، وتدعو الى الجديد وإن كان سما ناقعاً ، وتتهكم بالقديم وان كان قمراً ساطعاً.

ليس ببعيد أن يكون المؤلف من هذه الفئة التي ترى اسم الجديد بمنزلة

البرهان على أن المسمى به حق وترى اسم القديم كافياً في الدلالة على أنه باطل، فان نوبة « أنصار الجديد » و « أنصار القديم » تكاد تحضره عند كل حديث

* * *

ذكر المؤلف أن للعرب خيالهم الشعرى، وان هذا الخيال أثمر هذه القصص والاساطير التي تروى عن العصر الجاهلي والاسلامي ثم قال في ص ١٢٧ « وقد رأيت في فصولنا التي سميناها « حديث الاربعاء » أنا نشك في طائفة من هذه القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموى »

انكر جماعة من الرواة حديث قيس بن الملوح (مجنون ليلى) وقالوا : أن الشعر المعزو اليه كله مولد، وقال بعضهم : إنه اسم مستعار لا حقيقة له [١] وقال جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية [٢] « ومما وضعه العرب من عند انفسهم أيضاً قصص العشاق العذريين ونحوهم » وقال « وأخبار العذريين في العفة أكثرها موضوع، وقد اجمع الرواة على ان أخبار مجنون ليلى موضوعة، ويراد بها تمثيل العفة مع الثبات على الحب، وقس على ذلك أكثر مايرونه من هذا النوع » [٣]

فنظرية الشك في طائفة من هذه القصص الغرامية قد اذاعها جرجي زيدان من قبل، ولكن المؤلف يجد في صدره حاجة مما يؤتى هؤلاء المحدثون، فيغبطهم حتى في نظرية شك لا يضرهم فقدها ولا ينفعهم ان يضيفها الناس إليه

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٧ « ويجب حقاً أن نلغي عقولنا ـ كما يقول بعض زعماء السياسيين ـ لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري أو في كتاب المبرد أو في سفر من أسفار الجاحظ »

(١) انظر الاغاني ج ٢ ص ١٦٧ (٢) ج ٢ ص ٢٩٥ (٣) ج ١ ص ٥٨

هذه الكلمة مما يلقى في كل سبيل ، وليست من النوع الذي يعزى الى زعيم سياسي ، ولعل المؤلف أحس بابتذالها كما أحسسنا فلم يحرص على ان يقطع نسبها من ذلك الزعيم ويجرها اليه

يعرف الأدباء والعلماء أن في هذه الكتب طيبا وخبيثا ، ويتمنون لمطالعها أن ينقدها بحكمة وأناة ، ويهتزون طربا لباحث ماز فيها خبيثا عن طيب ، واذا رآهم المؤلف ينقلون عنها تاريخا أو أدبا ، فها هو ذا يرجع اليها فيما يحتاج اليه من أدب أو تاريخ ، واذا قال : إنهم يأخذون منها أشياء ولا ينقدونها كما أنقدها، قلنا له : قد أخذت منها آثاراً لم تحس باصطناعها ، وأخرى لم تشعر بتحريفها

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٨ « لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما نحن فنأبى كل الاباء ان نكون أدوات حاكية وكتبا متحركة ، ولا نرضى الا ان تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان »

يخرج المؤلف للتردد على مثل هذه الجمل الداخلة في استطاعة كل كاتب ، ليتخذ منها شاهداً على أن له عقلا يستعين به على النقد والتمحيص ! لا نستبعد أن يكون لتلاوة هذه الجمل سرّ يظهر أثره في نفوس الطائفة التي يسميها مستنيرة ، وانما الذي نراه لائقا بمن يبحث وهو على ثقة من حسن تصرفه وقوة حجته أن يترسل في الموضوع ويأخذ البحث بالنقد والتمحيص فلا يسع القراء الا أن يشهدوا بأن له عقلا ينقد ويمحص ، ولا خير في مؤلف يدعى أنه يأبى أن يكون أداة حاكية أو كتابا متحركا ، وأنت اذا قلبت نظرك فيما يؤلف وجدته يشهد بملء صفحاته على أن صاحبه أداة حاكية ، وكتب ومقالات متحركة

* * *

تحدث المؤلف عمن يسميهم أنصار القديم وقال في ص ١٢٩ « فما بالهم

يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء »

لا يزال الذين أوتوا رسوخا في العلم يفحصون كل رواية أو رأى تقع عليه أنظارهم ، وهذا شأنهم في كل عصر ، ولكن الرسوخ فى العلم يدور على ما يتهيأ لطلاب العلم من حسن نظام التعليم ومن الظروف المساعدة لهم على أن تكون هممهم كبيرة وجدّهم متواصلا

ننظر الى ماضي الشرق فنرى العصور والبيئات التي يجري فيها التعليم على طريقة التحقيق كانت تنبت رجالا مجتهدين في كل علم تناله أيديهم ، وعلوم الشريعة والاجتماع واللغة والفلسفة في هذا الاجتهاد سواء ، فالمائة الثامنة ـ مثلا ـ أخرجت كثيراً ممن اصطنعوا ملكاتهم الناقدة بالقياس الى القدماء . ثم بليت الحالة العلمية بخمول ولم تجد أيديا قوية تنهض بها الى ان يتنافس فى مثلها المتنافسون ، فلا عجب اذا لم يقص علينا التاريخ بعد ذلك القرن أسماء رجال كثير يصطنعون ملكاتهم الناقدة في صورة بارزة

فاصطناع الملكات الناقدة يتبع غزارة العلم وانتظام أسلوب التعليم ، فكل من غاص في علم ومشى في مباحثه على نظام فلا بد من أن يصطنع ملكته الناقدة بالقياس الى القدماء ، وربما خرج من ناحية التعليم غير المنتظم رجال يتصرف في معلوماتهم الذكاء الفطرى فينظمها ثم ينهض بهم الى أن يضعوا كل رأي أو رواية تحت النظر ولا يقبلوا منها الا ماثبت على النقد والتمحيص

٭ ٭ ٭

قال المؤلف فى ص ١٣٠ « وزعموا أن الرجل من الاجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده فى البحر فيأخذ منه سمكا ثم يرفع يده فى الجو فيشويه فى جذوة الشمس ثم يهبط بيده الى فمه فيزدرد شواءه ازدراداً »

يتواضع المؤلف الى نقد خرافات لم يبق لها أثر الا في أفواه العجائز حين يؤانسون الأطفال ، مرت علينا سنون وقصة عوج بن عنق أو «عوق» غائبة عنا لا نلمحها الا في بعض كتب قديمة تسوقها في معرض الانكار ، ولم يكن يخطر على بالنا أنها ستحيى بعد أن أقبرت وأصبحت عظاما نخرة ، ثم تتجول في نوادي الأدب الى أن تشهد محاضرات أستاذ آداب اللغة العربية في الجامعة

كتب القدماء في انكار هذه الاسطورة وأمثالها وجعلوا هذا من أساطير القصاص الذين يقولون مالا يعلمون ، قال الفيلسوف ابن خلدون في مقدمة[1] تاريخه « وربما يتوهم كثير من الناس اذا نظروا الى آثار الأقدمين ومصانعهم العظيمة مثل ايوان كسرى واهرام مصر وحنايا المعلقة[2] وشرشال بالمغرب انها كانت بقدرهم متفرقين او مجتمعين فيتخيل اجساما تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني عنها . . . وانما هذا رأى اولع به القصاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة» وساق قصة عوج التي تحدث بها المؤلف ، وأنحى عليها بالانكار

* * *

قال المؤلف في ص ١٣٠ « فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والاصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ماقدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لأنهم قدماء ، لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصراً ذهبيا بالقياس الى هذا العصر الذي نعيش فيه »

لم يكن رأي أهل العلم في هؤلاء الرواة الا على نحو مايسعه تاريخ حياتهم

(١) ص ٢٨٨ (٢) في حوالي مدينة تونس

فيجيزون على خلف ان يكون صنع أشعاراً ونحلها طائفة من الشعراء ، ثم أناب وبيّن ما نحل من الشعر ، ويرون أن حماداً لم يكن صادقا في كل ما يرويه ، وأن أبا عمرو بن العلاء والأصمعي كانا على صدق فيما يرويان ، وأنّ صدقهما لا يمنع من أن يطلع باحث ذو أناة على أن شعراً منحولا دخل فيما روياه

ولم يغب عن النـاس حال تلك المبالغـات التي تدخل في تقدير محفوظات القدماء ، واذا كان ما يحفظه أولئك الرواة من الشعر أكثر مما يحفظ أدباء هذا العصر وعلماؤه فلأنهم كانوا ينفقون مجهودهم في هذا السبيل ، ولو أن قويّ الحافظة في عصرنا يصرف شبيبته في حفظ اللغة والشعر كما يصرفون ، ويعرف أن لعمله قيمة كما عرفوا ، لـكان نصيبه منهما لا يقل عن نصيب حماد أو أبي عمرو أو خلف او الأصمعي

ولا ندري من هذا الذي يعتقد أن خلفاً أو حماداً أو أبا عمرو أو الأصمعي أذكى من المعاصرين أفئدة ! ولم يقع من الناس سوى أنهم يرجعون اليهـم والى أمثالهم في أمر كانوا يقومون عليه ، ولا طمع في الوصول اليه من غير طريقهم ، وهو هذا الشعر العربي

والناس يعرفون تاريخ العصر العباسي وما كان فيه من جد وهزل ، وتقوى وفجور ، واذا سموه ذهبيا بالقياس الى هذا العصر فلأن الأمة كانت ذات عز وسلطان ، تعزم فتقدم ، وتقول فتفعل ، وكيفما كان حالها فان أعداءها يهابون سطوتها ، وحرام عليهم أن يطأوا موطئا يغيظها ، وأدنى شيء يجعله ذهبيا هو أن فاقدي الفضيلة كبعض رجال « حديث الاربعاء » لم يجدوا طريقا الى أن يتصلوا بالعدو ليتخذ من أقلامهم سلاحاً يحارب به هذا الاسلام الذي يأبى لاهله الا أن يعيشوا أعزاء أو يموتوا شهداء

***

قال المؤلف في ص ١٣١ «كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لان العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر »

يعلم الناس من هذه النظم المادية والفنون الحيوية أن المحدثين أوسعوا دائرة هذه العلوم وحققوا أشياء كانت غامضة واستكشفوا أمورا كانت مجهولة ، وهذا لايدل على ان العقول التى وضعها الله في أدمغة المحدثين أكبر من عقول القدماء وانما هي سنة ترقي العلوم والفنون ، وان يبني المتأخر على الاساس او الحجر الذي يضعه المتقدم ، ولو اخذنا نبغاء هؤلاء المحدثين وحشرناهم في بعض العصور المتقدمة لم يأتوا بأحسن مما أتى به نبغاء ذلك العصر ، ولم يكن نصيبهم من المؤلف الا أن يجعل حظهم من الخطأ أكثر من حظه ، ويقول عنهم : إن مناهجهم في النقد أضعف من مناهجنا .

لا ينازع أحد في أن المحدثين قطعوا في هذه العلوم شوطاً واسعا وأظهروا لها آثاراً أكثر مما أظهر القدماء ، والذي نقف في بحثه ولا نمضي عليه في حين غفلة هو أن المباحث والآراء التى لا تقوم على وسائل مادية محضة ، كآداب الاجتماع ، وعلم ما وراء الطبيعة ونقد أدب اللسان ، لم يبلغ المؤلف وأمثاله من المحدثين أن يكونوا أبصر بها وأصوب نظراً من أولئك القدماء

---

(٢)

امرؤ القيس ـ عبيد ـ علقمة

ابتدأ المؤلف هذا الفصل بالحديث عن امريء القيس وقال في ص ١٣٢ « مَن امرؤ القيس ؟ اما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن مَن كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وفي تفسير اسمها وفي أخبار سادتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية »

يزعم المؤلف أنه سيغيّر تاريخ العرب ، والتغيير فنون ، ومن فنونه هذا الذي يقوله هنا من أن الرواة اتفقوا على أن كندة قبيلة يمانية ، يحكي هذا الاتفاق في حال أن كتباً كثيرة تنطق بأن طائفة كانت تذهب الى أن كندة قبيلة عدنانية فهذا ابن الكلبي يقول في كتاب الافتراق « وكان لجنادة بن معدّ الغمر : غمر ذي كندة وما صاقبها وبها كانت كندة دهرها الأول ، ومن هنالك احتج القائلون في كندة ما قالوا ، لمنازلهم في غمر ذي كندة ، يعني من نسبهم في عدنان [١] » وهذا البكري يقول في معجم ما استعجم « وكندة بن ثور من جنادة ، ومن نسب كندة في معد يقول : ثور بن عفير بن جنادة بن معد ، قال عمر بن أبي ربيعة :

إذا سلكت غمر ذي كندة مع الركب قصداً لها الفرقد »

***

أخذ المؤلف يذكر اختلاف الرواة في اسم امريء القيس واسم أبيه واسم امه ، واختلافهم في أن له ولداً أو كان عقيما . ثم قال في ص ١٣٣ «وأي شيء

---

(١) معجم ياقوت في اسم « الغمر »

أيسر من أن نأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على ان اسمه حندج بن حجر ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وامه فاطمة بنت ربيعة ، على هذا اتفقت كثرة الرواة . واذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً

أما أنا فقد أطمئن الى آراء الكثرة ، أو قد أراني مكرها على الاطمئنان لآراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الارض وحركتها ، وظهر أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما اثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة في العلم لا تغنى شيئاً »

لاندري في أي بحث أو في أى فن يحسن المؤلف أن ينطق فيقول صوابا ، يريد أن يخيل الى الطائفة التي يسميها مستنيرة أن أهل العلم في الشرق يرجعون الى الترجيح بالكثرة عند اختلاف الآراء أو تعدد الروايات ، وهذا التخييل غير مطابق للحقيقة ، وهم أهل العلم أكبر من أن تنحط الى هذه الخطة المبتذلة

المعلوم إما معقول كحدوث العالم ، أو مشاهد كالالوان والاصوات . أما المعقول وهو ما يكتسب بالأدلة النظرية فلا يترجح فيه رأي الأكثرية على الاقلية عند عالم نحرير ، وكثيراً ما تكون الأقلية في هذا القسم على حق وتكون الاكثرية على باطل

وأما المشاهد وهو مايدرك بنحو السمع والبصر فقد يحدثك عنه جمع كثير استوفى شرط التواتر ، فيكون العلم الحاصل من هذا الحديث يقينياً ، ويسقط بجانبه خبر الاقلية بلا مرية ولا نزاع . فان لم يستوف كل من الجمعين شرط التواتر ترجح خبر أوفرهما صدقا ونباهة وان كان أقلهما عددا ، فان تساويا في الصدق

والنباهة الكافية في ضبط حال المخبر عنه وكان أحد الجانبين أكثر من الآخر عددا فهذا ما يمكن أن يكون موضع نظر أو خلاف ، ومن فروع هذا اختلاف الفقهاء في ترجيح بينة على اخرى بأكثرية شهودها، وكذلك اختلاف الاصوليون في ترجيح الاخذ بحديث على الاخذ بحديث آخر ، لأكثرية رواته

ومن يذهب الى أن للكثرة أثراً في الترجيح يعتمد على أن ظن موافقة الكثرة للحقيقة يكون أقوى ، واحتمال وقوع الغلط أو الكذب على العدد الكثير أبعد من احتمال وقوعه في العدد القليل . ولا ننسى أن المسألة مفروضة فيما لايمكن الوصول اليه إلا من طريق الرواية ولايجد الناظر لتقديم أحد الخبرين على الآخر وجهاً غير هذه الكثرة

وإذا رجعنا الى علماء العربية وجدناهم ينظرون في الترجيح الى ثقة الراوي ، فان لم يجدوا لها ولالغيرها من المرجحات سبيلا عادوا الى الترجيح بكثرة الرواة كما يفعل جمهور الأصوليين

وخلاصة هذا أن الأقوال إما أن تكون من قبيل الرأي ، والترجيح فيها إنما يرجع فيه الى الأدلة النظرية ، وإما أن تكون من قبيل الرواية ، وهذا هو الذي يمكن أن يُرجح فيه جانب الكثرة على جانب القلة

وقد رأيت المؤلف كيف خالط في حديثه بين الرواية والرأي وحشر كثرة الآراء فى المجالس النيابية ونظرية كروية الارض فى موضع الكلام عن الترجيح بالكثرة فيما لايمكن الوصول اليه الا من طريق الرواية

* * *

أراد المؤلف أن يضع قصة امريء القيس فى معمل فلسفته الممتازة ، فحام على تاريخ كندة فى الاسلام ، ووقع على أسرة الاشعث بن قيس وأخذ يقص كيف وفد من كندة وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه الاشعث ، و كيف ارتدت كندة ، و كيف تاب الاشعث واشترك في فتح الشام وفتح الفرس ، وتولى عملا

لعثمان وظاهر عاياً على معاوية ، ثم انتقل الى الحديث عن ابنه محمد بن الاشعث وذكر اعتماد زياد عليه فى أخذ حجر بن عدي الكندي ، وعرج على قتل معاوية لحجر بن عدي هـذا فى نفر من أصحابه ، وانتقـل الى سيرة عبد الرحمن بن الاشعث وثورته بالحجـاج وخلعه لعبد الملك ، ووقوعه فى يد عامل الحجـاج وانتهاء واقعته بقتل نفسه

عقد المؤلف مشابهة بين امريء القيس وعبد الرحمن بن الأشعث وزعم أن عبد الرحمن ثار منتقما لحجر بن عدي كما أن امرأ القيس قام مطالباً بثـار أبيه وذكر فى وجه الشبه أن كلا منهما طامع في الملك متنقل في البـلاد مستعين بملك : امرؤ القيس بقيصر وعبدالرحمن بملك الترك ، وان كلا منهما غدر به الملك الذي التجأ اليه ويتشابهان في أن كلا منهما مات في طريقه عائدا من بلاد الملك الذي التجأ اليه ، ثم قال في ص١٣٧ « أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امريء القيس كما يتحدث بها الرواة ليست الا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص ارضاء لهوى الشعوب اليمانيـة في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بني أمية من ناحية ، واستغلالا لطائفة يسيرة من الاخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى »

ونحن نلقي عليك واقعة عبدالرحمن بن الاشعث في تلخيص وايجاز لتعلم أن بينها و بين قصة امريء القيس من الفرق ما لا يجتمعان به الا في مخيلة تتراكم فيها صور الاشياء على غير نظام

يذكرون أن الحجاج كان يبغض عبد الرحمن بن الأشعث ويقول : ما رأيته قط الا أردت قتله ، وكان عبد الرحمن يعرف هذه السريرة من الحجاج ويقول : أنا أزيله عن سلطانه

كان الحجاج واليًا على العراق وخراسان وسجستان ، فجهز جيشًا لفتح بلاد

رتبيل ملك الترك وبعثه تحت راية عبد الرحمن

سار عبد الرحمن بالجيش حتى دخل فى طرف من بلاد رتبيل ، ثم عقد الرأي مع الجيش على أن يرجئوا التوغل في البلاد الى العام المقبل ، وبلغ الحجاج ما عزم عليه عبد الرحمن من هذه الهدنة ، فأمره بالمضي في سبيل الفتح وهدده بالعزل اذا هو لم يفعل ، فائتمر عبد الرحمن والجيش الذي تحت قيادته بخلع الحجاج ثم نادوا بخلع عبد الملك وبايعوا عبد الرحمن وأقبلوا الى العراق

دارت حروب بين عبد الرحمن والحجاج كانت عاقبتها أن انقلب عبد الرحمن منهزماً الى سجستان . لحق بكرمان فلقى من عامله بها نزلا مهيئاً ، ثم رحل الى زرنج [1] فتنكر له عامله هنالك وأغلق باب المدينة دونه ، فانصرف الى بست وكان عامله عليها عياض بن هيان فاستقبله ثم أوثقه في غفلة من قومه لينال به عند الحجاج قربا وسلاما ، وكان رتبيل قد ركب لاستقبال عبد الرحمن فنزل على بست وهدد عياضاً فاطلق سبيله وحمله الى بلاده وأنزله في جواره

تتابعت كتب الحجاج الى رتبيل فى أن يبعث اليه عبد الرحمن ، وكان من أثر هذه الكتب وما تحمله من ترغيب وترهيب أن بعث رتبيل بعبد الرحمن مقيداً الى عمارة بن تميم ليضعه فى يد الحجاج فرمى عبد الرحمن بنفسه من سطح قصر فهلك وأرسل عمارة برأسه الى الحجاج

نرى عرض هذه القصة على وجهها التاريخي كافيا لنقض مازعمه المؤلف من المشابهة بينها وبين قصة امرىء القيس ومن أن قصة امرىء القيس موضوعة رمزاً لها

وأول ما يخطر لك ان عبد الرحمن بن الاشعث لم يقم للاخذ بثار حجر بن عدي ، وتستبعد هذا الذي يدعيه المؤلف من جهة ان القرابة بين عبد الرحمن

---

(١) مدينة سجستان

وحجر لم تكن من الشدة بحيث تحمل على الخوض في محاربة دولة ذات شوكة انتقاماً لها ، فان عبدالرحمن انما يلتقي بحجر فى الاب الخامس وهو معاوية بن جبلة ، ويضاف الى هذا أن القاتل لحجر معاوية بن ابى سفيان وصاحب الدولة يوم ثورة عبد الرحمن عبد الملك بن مروان ، ويزاد على هذا أن قتل معاوية لحجر كان فى سنة ٥١ وثورة عبد الرحمن على عبد الملك كانت فى سنة ٨١ وثلاثون سنة تمر على الواقعة شأنها أن تخفف من تغيظ النفس لها الى حد الا يبقى فيها من أثر الغيظ مايدفع الى اقتحام الاهوال والخطار بالحياة في فتنة عمياء

ويبدو لك بعد هذا أن ابن الاشعث انما طلب الملك بالجيش الذي كان تحت قيادته ولم يستعن عليه بملك كما يزعم المؤلف ، والذي وقع من رتبيل أنه استقبله بعد عودته فى هزيمة ويأس من الملك الذي طمع فيه ولم يرج منه ابن الاشعث أكثر من ان يحميه ويؤامنه من سطوة الحجاج

* * *

تحدث المؤلف بأن شعر امرىء القيس ينقسم الى قسمين : احدهما يتصل بهذه القصة فشأنه شأنها فى الانتحال وانه شعر اسلامي لاجاهلي ، ثانيهما لا يتصل بهذه القصة وانما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية ، ثم قال في ص ١٣٨ « فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقاً نريد انه الملك الذي لا يعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان اليه . هو ضل بن قل كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية » وبعد أن عقد مشابهة بينه وبين هوميروس الشاعر اليونانى قال فى ص ١٣٩ « ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التى تمس تمثل امريء القيس في قبائل العرب . فهي محدثة انتحلت حين تنافست القبائل العربية في الاسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن »

لعلك عرفت أن ما يزعم المؤلف من أن قصة امريء القيس رمز الى واقعة

ابن الأشعث قول مرغوب عنه وهو الى المزح أقرب منه الى الجد ، وما لنا الا أن ننظر في تحقق شخصية امريء القيس ، ثم ننظر في مبلغ الثقة بأن هذا الشعر صادر عنه

يجد الباحث في كتب الأدب والتاريخ روايات متفرقة وآثاراً مختلفة تدل على أن شاعراً من كندة يقال له امرؤ القيس . وربما يكون كل رواية أو أثر بانفراده محتملا لأن يرتاب فيه ، ولكن مجموعة هذه الروايات والآثار تلقي في نفسك الثقة بأن امرأ القيس كان شاعراً جاهلياً ، وأن له شعراً يدور بين الناس

أما هذا الشعر المضاف إليه فقد نقده علما الأدب ونفوا عنه قسما ذكروا أنه محمول عليه ، نفوا عنه أبياتا من قصائد وقد ضربنا فيما سلف وسنضرب لهذا الصنيع مثلا ، وارتابوا في قصائد بجملتها فتحدهم يوردون القصيدة ويقولون لك : ويقال هي لبشر بن أبي خازم ، أو لسامة البجلي ، أو لعبد الله بن عبد الرحمن السلامي ، أو لأبي دواد الايادي ، أو لرجل من كندة أو لرجل من بني النمر يقال له ربيعة بن جشم أو لعمرو المرادي

نقدوا شعر امريء القيس جهد استطاعتهم فنفوا ما قام الدليل من رواية أو نظر على أنه منحول ، وكفوا عن البقية لانها جاءت على طريق الثقات ولم يجدوا لقطع صلتها عنه والحاقها بالمصطنع من سبيل

***

قال المؤلف في ص ١٣٩ « وقد أحس القدماء بعض هذا ، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امريء القيس على أنه قالها يمدح السموأل حين لجأ اليه منحولة نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموأل. وأكبر ظننا ان دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وانما نحل القصة كلها

وانتحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموأل الذي قتل بنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امريء القيس »

يصف القدماء الشعر بالانتحال مستندين الى نقل موثوق به أو نظر يصحبه ذوق سليم ، وحكمهم على قصيدة أو قصائد من شعر امريء القيس لا يجعلونه وسيلة الى انكار كل ما يضاف اليه ، أو يذهبون به الى أن هذا الشعر الذي يعزى الى الجاهليين ليس من الجاهليين في شيء

أعاد المؤلف الحديث عن قصيدة امريء القيس في السموأل ، وتنبيه صاحب الاغاني على انتحالها وقال : ان دارما نحل القصة وما يتصل بها جميعا ، وقد مشى في هذا وراء جرجي زيدان والفارق بينهما أن المؤلف حسبك من الطائفة التى يسميها مستنيرة فلم يزد على أن جعل هذا الزعم أكبر ظنه ، أما جرجي زيدان فقد حدثك في هيئة الباحث في العلم حيث قال في آداب اللغة العربية [1] يصف السموأل « وحديثه مع امريء القيس الشاعر والأدرع أشهر من أن يذكر حتى يتبادر الى الذهن أن العرب وضعوا ذلك الحديث أو بالغوا فيه على سبيل التمثيل ترغيبا في الوفاء فإن الطبيعة تأبى على الرجل أن يضحي ابنه في سبيل الوفاء ، ولا نقول : ان ذلك مستحيل ، لكنه بعيد الحدوث»

* * *

قال المؤلف في ص ١٣٩ « نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموأل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تتركني بعد ما علقت   حبالك اليوم بعد القد اظفاري»

ثم سرد القصيدة في ثلاثة عشر بيتاً

المعروف في طريق نقد الشعر أن يستند الناقد الى رواية أو تاريخ ينفيه عمن

---

(١) ج ١ ص ١٤٧

نسب اليه، او يستبين بالنظر الصحيح أن هذا الشعر لا يلتئم من حيث معانيه أو صناعته بحال الشاعر أو العصر الذي انشد فيه . بين يدي المؤلف قصيدة وشاعر وممدوح ، فقال ان هذه القصيدة منحولة ، ولم يأتنا برواية تنسبها الى غير الاعشى أو بتاريخ يدل على أن الأعشى وشريحا لم يلتقيا في عصر، أو يذكر وجها يعرف به قراء كتابه كيف لا يصح أن تكون هذه القصيدة من نظم الأعشى ، وقصارى ما فعل بهذه القصيدة أن قاسها على قصيدة امريء القيس التي نقدها صاحب الاغاني وساق الوجوه التي جعلته يرتاب في نسبتها الى امريء القيس

يذهب المؤلف في نقد الشعر هذا المذهب الذي ترونه بأعينكم، ثم يقول في غير أناة : إن مناهج القدماء في نقد تاريخ الادب أضعف من مناهجنا !

* * *

قال المؤلف فى ص ١٤٠ « ثم كانت هذه القصة سببا في انتحال قصة أخرى هي قصة ذهاب امرىء القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الاشعار »

من الجائز أن يكون في الاخبار المتصلة بقصة ذهاب امريء القيس الى القسطنطينية ماليس بثابت ولا سيما ما يحكيه الرواة أنفسهم بنحو قولهم « ويقال » أو « زعموا » أو « وذكروا » أما أصل القصة فقد تواردت عليه الروايات ، وما تتوارد عليه الروايات لا ينساب الى الحكم عليه بالانتحال وهو أعزل من البينة إلا من يخف على لسانه أن يقول ما لا يمليه عليه العقل

وليست الروايات العربية وحدها تذهب الى أن امرأ القيس رحل الى القسطنطينية مستنجداً بملك الروم على بني أسد ، فانك تجده في كتاب شعراء النصرانية [1] معزوا الى تاريخ الروم . واليك ما في الكتاب « وقد جاء ذكر امريء القيس في تاريخ الروم مثل « نونوز » و « بركوب » وغيرهما ، وهم

---

(١) ج ١ ص ٣٥

يسمونه قيسا ، وقد ذكروا أنه قبل وروده على قيصر (يوستينبانس) أرسل اليه وفداً يطلب منه النجدة على بنى أسد وعلى المنذر ملك العراق . . . ثم أخبر المؤرخون المؤما اليهم أن امرأ القيس لم يلبث أن سار بنفسه الى قسطنطينية ... قد ذكر (نونوز المؤرخ) أن (يوستينيانس) قلده امرة فلسطين الا أنه لم يسع في اصلاح أمره واعادة ملكه فضجر امرؤ القيس وعاد الى بلده وكانت وفاته نحو سنة ٥٦٥ م ، أصابه مرض كالجدري في طريقه كان سبب موته »

* * *

ذكر المؤلف ملاحظة قال في التهويل بها « لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم وهي أن امرأ القيس — ان صحت أحاديث الرواة — يمني وشعره قرشي اللغة ، فكيف نظم الشاعر اليمنى شعره في لغة أهل الحجاز » ثم قال في ص ١٤٢ « سيقولون نشأ امرؤ القيس في بنى أسد وكانت أمه من بنى تغلب وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . ولكننا نجهل هذا كله ولا نستطيع أن نثبته الا من طريق هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس ونحن بشك[1] في هذا الشعر ونصفه بانه منتحل . واذاً فنحن ندور : نثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه »

لسنا في حاجة الى اعادة البحث في مقدار الفرق بين لغة اليمن ولغة نجد والحجاز قبل الاسلام بنحو عصر فان امرأ القيس يمنى الاصل نجدي المولد والنشأة ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء[٢] يذكر امرأ القيس : هو « ابن حجر بن عمرو الكندي وهو من أهل نجد من الطبقة الأولى ، وهذه الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد »

---

(١) كذا بالاصل ولعلها محرفة عن « نشك »

(١) ص ٣٧

يقول الرواة : ان امرأ القيس يمنيٌّ نشأ في نجد ، والمؤلف يخرج على أدب البحث فيؤمن لهم بأنه يمني ، ويتعاصى عن قبول أن يكون نشأ في نجد ، يقسم كلامهم شطرين ، فيؤمن بشطر ويكفر بشطر ، حتى يجد الوسيلة الى مجادلتهم أو مغالطتهم بان لغة اليمن غير لغة عدنان ، وأن هذا الشعر الذي يعزى الى امريء القيس مصوغ في لسان عدناني مبين ·

ومن البديهي أن الذي يتصدى لمجادلة من يقولون : امرؤ القيس يمني نشأ في نجد ، وليس له علم بهذا الشاعر من غير طريقهم ، إما أن يصدقهم في يمنيته ونشأته في نجد ، وإما ان يكذبهم في الامرين كليهما ، فهذا الدوران الذى يشكوه المؤلف انما وقع فيه من جهة أنه قَبِلَ من الرواة ان يكون امرؤ القيس يمنيًا ، وأبى لهم ان تكون نشأته في نجد !

***

تعرض المؤلف لما يقوله بعض الرواة من أن أمرأ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ، وذكر حرب البسوس ، ثم قال في ص ١٤٣ « فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ولا الى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى هذه المحن التي أصابت أخواله من بنى تغلب ، ولا الى هذه المآثر التى كانت لأخواله على بنى بكر »

لا ندرى من ذا يقول للمؤلف : إن ما يعزى الى امريء القيس أو الى أى شاعر عربي هو كل ما صنعته قريحته من منظوم ، واذا جمع بعضُ الرواة منظوم أحد الشعراء فانما يجمع المقدار الذى انتهى اليه ، فمن الجائز أن يكون امرؤ القيس قد أشار في شعر آخر الى مقتل خاله كليب وبلاء خاله مهلهل والمحن التى أصابت أخواله والمآثر التى كانت لهم ، وذهب هذا الشعر مع الرواة الذين قتلوا في حروب الردة أو الفتن أو الفتوح ، والمؤلف نفسه يحكي عن أبي عمرو

ابن العلاء انه كان يقول : مابقي لكم من شعر الجاهلية الا أقله ولوجاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير[1]

واذا فرضنا أن هذا الشعر الذى بين أيدينا هو كل ماجادت به قريحة امرىء القيس ، وجارينا المؤلف فى رأيه أن الشاعر لابد أن يأخذ فى شعره حروبا لم يشهدها ويذكر فيه مقتل خاله ان قتل وبلاءه أن أبلى، لما ترتب على هذا أثر أكثر من ان تكون رواية ان امرىء القيس ابن أخت مهلهل وكليب رواية باطلة ، وطرحُ هذه الرواية التى تجيء فى بعض كتب الادب أقرب الى المعقول من طرح هذا الشعر الذى يقول الرواة الثقاة : إنه لامريء القيس

* * *

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وهذا البحث ينتهي بنا الى ان أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامريء القيس ليس من امرىء القيس فى شيء ، وانما هو محمول عليه حملا ومختلق عليه اختلاقا »

ذهب المؤلف في بعض الصحف من كتابه[2] الى أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرىء القيس لايمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون له . ومقتضى تمسكه بأن امرأ القيس يمني مولداً ونشأة ، وان لغة قحطان نازلة من لغة عدنان منزلة اللغات غير العربية ، أن يكون جميع هذا الشعر الذي يضاف الى امرىء القيس منحولا ، فانا لم نجد شيئاً منه على غير اللغة التى ينظم فيها شعراء نجد والحجاز . ولكن المؤلف يقول فى هذه الصحيفة : إن البحث ينتهي به الى أن أكثر هذا الشعر ليس من امريء القيس في شيء ، ومعنى هذا أن في الشعر المضاف الى امرىء القيس شعرا هو منه في شيء ، وأظن أن المؤلف سيجد كثيرا من المشقة

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٦٦

(٢) ص ٩

والعناء ليحل هذه المشكلة

وأقبل المؤلف على المعلقة وذكر انه لايعرف قصيدة يظهر فيها التكلف أكثر مما يظهر في هذه القصيدة ، وانه لايحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر لأنها نشأت في عصر متأخر جداً ، ولايشبهها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالآداب . ثم قال في ص ١٤٤ « ولكننا نلاحظ ان القدماء انفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون فى صحة هذين البيتين :

ترى بعر الأرآم في عرصاتها　　وقيعانها كأنه حب فلفل

كأني غداة البين يوم تحملوا　　لدى سمرات الحي ناقف حنظل

وهم يشكون في هذه الابيات :

وقربة أقوام جعلت عصامها　　على كاهل مني ذلول مرحل

ويسرد المؤلف الثلاثة الأبيات بعدها .

القدماء وأنصار القديم هم الذين انكروا رواية تعليق هذه القصائد على الكعبة ، ومنهم من لم يرض عن رواية تعليقها في الدفاتر أيضا ، وقالوا : انما سميت معلقات لعلوقها باذهان صغارهم وكبارهم ومرؤسيهم ورؤسائهم وذلك لشدة عنايتهم بها ، ولعل هذا أحسن وجه في تسميتها معلقات . وانا لنجد في تاريخ الأدب آثاراً قديمة تشهد بصحتهما ، ففي اختيار المنظوم والمنثور [1] « روي أن معاوية أمر الرواة ان ينتخبوا قصائد يرويها ابنه فاختاروا له اثنتي عشر قصيدة ، منهن :

« قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل »

« لخولة اطلال ببرقة ثهمد »

« أمن ام أوفى دمنة لم تكلم »

---

(١) تأليف ابي الفضل احمد بن أبي طاهر المتوفى سنة ٢٨٠

« آذنتنـا بينهـا أسماء »

« عفت الديار محلها فمقامهـا »

« الا هبي بصحنك فاصبحينا »

« إن بدّلت من أهلها وحوشـا »

« بسطت رابعة الحبل لنـا »

« يادا رمية بالعلياء فالسـند »

« يادار عبلة بالجواء تكلمي »

وبعد أن تكلم أبو الفضل احمد بن أبي طاهر عن هذه القصائد قال « ولو لا شهرة هذه القصائد وكثرتها على أفواه الرواة واسماع الناس وانها أول ما يتعلم في الكتاب لذكرناها » والمروى عن المفضل الضبي أن العرب كانوا يسمون القصائد السبع السموط ، ذكر صاحب جمهرة أشعار العرب امرأ القيس وزهيرا والنابغة والأعشى ولبيداً وعمرو بن كلثوم وطرفة ثم روى عن المفضل الضبي أنه قال « هؤلاء أصحاب السموط فمن قال : إن السبع لغيرهم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة »

ذكر المؤلف أن القدماء يشكّون في صحة بعض أبيات من معلقة امرىء القيس ، اما البيتان الاولان وهما « ترى بعر الارآم الخ » فهما من رواية ابى عبيدة ولم يروهما الاصمعي وقال: الاعراب ترويهما . ونقل عنه ابو جعفر أنهما من المنحول . وفي كتاب التصحيف والتحريف للعسكري أن أبا الوثيق يضيف البيت الثاني من هذين البيتين وهو « كأني غداة البين الخ » لابن خذام

وأما أبيات « وقربة أقوام الخ » فقد رواها بعض الرواة . وقال الاصمعي وأبوعبيدة ويعقوب بن السكيت وغيرهم : إنها ليست منها ، قال التبريزي : وزعموا أنها لتأبط شراً .

ونقد الرواة للقصيدة وتمييز هذه الأبيات الستة بالانتحال ، يدل على أن أصلها ثابت النسبة لامرىء القيس أكثر مما يدل على انتحال القصيدة بأسرها

***

قال المؤلف في صفحة ١٤٥ « وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيتاً مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوراً على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله ، وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لحملنا على الشك في قيمة هذا الشعر »

اختلاف الرواة في ألفاظ القصيدة ناشيء عن أمرين : (أحدهما) أن الراوي قد يعمد الى البيت نطق به الشاعر على لغته ، فيغير منه الكلمة الى ما يوافق لغته ، (ثانيهما) أن الراوي قد تسقط منه الكلمة على وجه النسيان فيجتهد لأن يضع مكانها كلمة تؤدي معناها أو تقاربها ، وما كانوا يرون في هذا من بأس ما دام الغرض الذي يرمي اليه الشاعر قائماً .

ومن المحتمل أن يكون الشاعر نفسه قد أنشد البيت على وجهين أو وجوه في أوقات مختلفة ، فقد يبدو له أن كلمة أليق من كلمة ، أو تسقط من حافظته الكلمة التي أنشأ عليها القصيدة أولا .

وأما اختلاف الرواة في ترتيب الأبيات في بعض القصائد فلا يظهر للاستشهاد به على انتحالها وجه سائغ ، وقد رد هذه الشبهة المستشرق تشارلس لايل في مقدمة المفضليات فقال « ان في كثير من هذه الأشعار كلمات أو أشطار أبيات منقولة عن محلها . وهذا شيء طبيعي في أشعار لم تدوّن قط بل كانت مروية حفظا ينقلها المتأخر عن المتقدم ، وليس في هذا التغيير معنى للتزوير ، ونجد في آخر بعض القصائد أبياتا (يعني أن الراوي لم يعرف محلها فوضعها في الآخر) وهذا أيضاً لا يدل على الاختلاق بحال »

فالمؤلف يلقط الشبهة ويدع جوابها لأنه لا يولي وجهه شطر الحقيقة حيثما كانت .

***

قال المؤلف في ص ١٤٦ « ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله علىّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلتُ له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والمخمس منهما بأي شيء آخر » .

ليس ببعيد من أنصار القديم أن يخالفوا في أن هذين البيتين قلقان، ويروا أنهما بالنظم المألوف أشبه منهما بتكلف المشطر والمخمس . وقد يستدلون على براءتهما من هذا القلق والتكلف بأنهما مرا على فصحاء العرب ونقاد الأدب ولم يحسوا منهما بشيء من هذا الذي يرميهما به المؤلف ، وربما ساقوا من كتب الأدب ما يشهد بأن هذه الأبيات كانت تقع منهم موقع الاعجاب ويضربون لها أرجلهم طرباً

حكى المرزباني في كتاب الموشح [1] أن مَسلمة بن عبد الملك أنشد قول امريء القيس :

وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل

الى قوله في البيت الخامس لها « بأمراس كتان الى صم جندل » فضرب

الوليد برجله طرباً . وأورد الباقلاني في كتاب الاعجاز هـذه الأبيات الثلاثة وقال : انهم يعدونها من محاسن القصيدة ، وكان بعضهم يعارض هـذا بقول النابغة :

كليني لهمّ يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الـكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض وليس الذي يتلو النجوم بآيب

وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء فقدم أبيـات امريء القيس واستحسن استعارتها . والباقلاني ـ على وقوفه لهذه الأبيات موقف الناقد بكل ما لديه من نظر وذوق ـ لم يغمزها الا من جهة استعارتها فوصفها بالتكلف ، وليس التكلف في هذه الأبيات سوى المبالغة في الخيال وهي لا تنفي أن يكون صاحب الشعر جاهلياً ، فان للمبالغة في الخيال مثلا واردة في الأشعار المعزوة الى الجاهليين

وليس في هذه الأبيات بعد هذا سوى ما يسمونه « التضمين » وهو عدم استقلال البيت بافادة المعنى ، وله أمثلة في الشعر الجاهلي ، ومن علماء الأدب من يفصل فيه القول ولا يعد النحو الواقع في مثل « أقول له لمـا تمطى » من عيوب الشعر

ولا نعني بهذا البحث أن يكف المحدثون عن نقد الشعر الذي وقع تحت أنظار القدماء من خلص العرب أو نبغاء الأدب ووصل الينا سالمًا من أثر نقدهم فان من الجائز ألا يتناولوا البيت بالنقد حتى يلوح لهم ما فيـه من مغمز خفي ، ومن الجائز أن يلوح لهم ويستهينوا به فلا يلقنوه غيرهم ، ومن المحتمل أن يتحدثوا به ولا تحمله الينا هذه الـكتب الباقية مما تركوا ، وانمـا أقصد أن الوجه الذي تعرض به المؤلف لهذه الأبيات لا ينهض بدعوى أنها ملصقة بأصل القصيدة حتى يرجو من أنصار القديم ألا يخالفوه

***

ذكر المؤلف أنه فرغ من الشعر الذي لا اختلاف فى أنه دخيل ، وزعم انه يستطيع أن يرد القصيدة الى أجزائها الاولى ، وقسمها ثلاثة أقسام : (أحدها) وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش ، وقال فيه : هذا أشبه أن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . (ثانيها) وصف امرىء القيس لخليلته وزيارته إياها وتجشمه ما تجشم للوصول اليها وتخوفها الفضيحة حين رأته وخروجها معه وتعفيتهما آثارها بذيل مرطها وما كان بينهما من لهو ، وقال : هذا أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بشيء آخر ، وزعم أن الذي أضافه الى امرىء القيس راو متأثر بهذا الشاعر ، (ثالثها) ما هو من قبيل الوصف ولا سيما وصف الفرس والصيد وقال فى هذا : وأكبر الظن أن هذا الوصف فيه شيء من ريح امرىء القيس ، ولكن من ريحه ليس غير

لا أحسب القراء في حاجة الى أن يسمعوا منا كلمة في مناقشة هذا الحديث فان عوجه ملموس باليمين واليسار ، ومن شاء أن نفتح له باب النقد فاليه كلمة تريه ما في ذلك التقسيم من خطأ مبين :

يقول المؤلف في ص١٤٦ «والمسرع الى القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً » ثم ذكر قصة الفرزدق حين انتهى الى غدير فيه نساء يستحممن وقص عليهن قصة امرىء القيس وأنشدهن :

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

ثم قال «والذين يقرأون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وانه قديم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه الابيات»

يزعم المؤلف أن هذا القسم الاول من انتحال الفرزدق ، ثم لا يستند في هذا الزعم الا الى أن فيه فحشاً وغلظة يشبهان فحش الفرزدق وغلظته . وتشابه الشعرين في الفحش والغلظة يحتمل هذا الذي يقوله المؤلف من أن الشعر المعزو الى الأول نحله إياه الشاعر الثاني ، ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يكون الشاعر الثاني جرى على سنة الشعراء من متابعة المتأخر للمتقدم في بعض المعاني أو الاساليب ، وحمل التشابه بين شعر الفرزدق وامريء القيس على هذا الوجه أقرب الى القبول ، لانه الملائم للرواية ، ولأن المؤلف لم يقم دليلا تاريخيا على أن سيرة امريء القيس تبرأ من هذا الفحش ومن هذه الغلظة ، ولن يستطيع لهذا الدليل طلبا

ومما يجعلنا نستبعد أن ينحل الفرزدق امرأ القيس شيئاً من شعره أن الفرزدق لم يكن من قبيلة كندة ، ولا أن امرأ القيس من تميم . ثم انا نجد في تاريخ الادب قصصاً تنطق بأن الفرزدق كان حريصاً حرص المؤلف على أن ينهب ما تلده أفكار غيره من الرجال ويجره اليه

روى المرزباني في كتاب الموشح أن أبا عمرو بن العلاء لقي الفرزدق في المربد فقال له يا أبا فراس أحدثت شيئاً ؟ فقال : خذ ، وانشده :

كم دون مية من مستعمل قذف   ومن فلاة بها تستودع العيس

فقال له أبو عمرو : هذا للمتلمس ، فقال : اكتمها فلضوالُّ الشعر أحب الي من ضوال الابل . وفي خزانة الادب للبغدادي أن الفرزدق نحل نفسه بيتين من شعر ابن ميادة[1] . وذكر صاحب الاغانى أنه انتحل أربعة أبيات من قصيدة لذي الرمة[2] وأنشد بيتاً على أنه من شعره فقال حماد هذا لرجل من

(١) ج ١ ص ٧٨

(٢) ج ١٦ ص ١١٦

اليمن [1] . فالذي يرغب في أن يكاثر بما ليس من نتائج قريحته ، شأنه الا ينحل غيره شعراً ويقتل خبره جحوداً حتى لا يجد له الرواة على شدة تحسسهم أثرا

* * *

تحدث المؤلف عن القسم الثاني من قصيدة امرىء القيس وقال في ص١٤٧

« فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد ، ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الاسلوب ويعرف عنه هذا النحو ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرىء القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرىء القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف، فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشىء هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن أبي ربيعه والذى كون شخصية ابن أبى ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك؟ »

يقع تشابه بين شعرين فيدعي المؤلف أن الشعر المعزو الى المتقدم منحول : نحله بعض من تأثر بالشاعر المتأخر . واذا قلت : لماذا لا يكون الشاعر المتأخر اقتدى في ذلك الاسلوب أو الفن بالشاعر المتقدم ؟ قال لك : لو كان السابق الى هذا الفن امرؤ القيس لأشار أحد النقاد الى أن ابن أبي ربيعة تأثر بامرىء القيس وحيث لم يبلغه أن ناقداً أشار الى هذا التأثر كان القسم الثاني من « قفانبك » منحولا : نحله بعض المتأثرين بشعر عمر بن أبي ربيعة

الرواة يتلقون هذا القسم من القصيدة على انه شعر امرىء القيس ، فاذا كان بينه وبين شعر عمر بن أبي ربيعة تشابه واضح فمن مقتضيات هذا أن يعتقدوا أن امرأ القيس سابق الى هذا الفن ، واذا أدركوا أن امرأ القيس سابق الى هذا الفن فعدم إشارتهم الى تأثيره فى عمر بن أبي ربيعة انما يكون لذهول ونحوه ولا

---

(١) ج ٥ ص ١٦٥

يدل على انه انتحل في عهد ابن أبي ربيعة أو من بعده

* * *

تحدث المؤلف عن القسم الثالث من « قفانبك » وزعم أن اللغة تضطره الى أن يقف فيه موقف التردد وقال في ص ١٤٨ « فالظاهر ان امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسيل والمطر . والظاهر انه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا ؟ أم قالها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه الا الذكرى وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه » ثم قال « وأكبر الظن ان هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ريح امريء القيس ، ولكن من ريحه ليس غير »

امرؤ القيس كان شاعراً يجيد وصف الخيل والصيد والسيل والمطر ، واستحدث في ذلك أشياء كثيرة ، ولكنه قالها في شعر ضاع وذهب به الزمان وانما بقيت منه الذكرى وجمل مقتضبة نظمها الرواة في شعر محدث وأضافوها اليه ! ! !

قال الرواة : إن امرأ القيس يمني نشأ في نجد ، فقال المؤلف لهم : هو يمني لم ينشأ في نجد ، قالوا : امرؤ القيس أجاد في وصف الخيل ونحوها ، فقال لهم : أجاد في وصف هذه الاشياء ولكن في شعر غير هذا الذي تضيفونه اليه ، ولا ندري لماذا اعترف بأن امرأ القيس يجيد وصف الخيل والصيد في حال أن الرواة لا يستندون في هذا الا الى الشعر الذي قال عنه : انه منحول ! واذا انكر هذا الشعر الذى تناقله الرواة لم يكن مضطرا الى هذا الاعتراف الذي لايزيد حديثه الا خيالا والذي أوقفه موقفاً جعله يقول : إن هذا الشعر فيه شيء من ريح امريء القيس ليس غير !

***

قرأ المؤلف – كما حكى في ص ١٣٨ – أن شاعراً يونانياً يقال له هوميروس قد تنقل في البلاد وأثقل الناس تاريخه بأشياء مزورة ، فأراد أن يقيسه بشاعر عربي ويقول في هذا الشاعر العربي ما قاله مؤرخو الآداب اليونانية في هوميروس فوقع اختياره على امرىء القيس

فمؤرخو الآداب اليونانية لا يشكون الآن في ان شخصية هوميروس « قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً وكان تأثيرها قوياً باقياً ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان اليه ، وانما ينظرون الى هذه الاحاديث التى تروى كما ينظرون الى القصص والاساطير لا أكثر ولا أقل [1] »

والمؤلف يريد ان يحاكي كلامهم في هوميروس ، فقال : انه يرجح بل يكاد يوقن بأن امرأ القيس قد وجد حقا . وبقي عليه ماقالوه من أن هوميروس أثر في الشعر القصصي حقا ، فأراد أن يجعل لامريء القيس تأثيراً في فن من فنون الكلام حتى يكون الشاعر العربي محاذيا للشاعر اليوناني حذو النعل للنعل ، ورأى نفسه قد ذهب الى أن لغة امريء القيس من هذه اللغة الأدبية بمنزلة لغة أجنبية فاكتفى بان جعل لشخصية امريء القيس تأثيراً فى وصف الخيل ونحوها ، ولكن تأثيرها بالروح التي بقيت فى جمل مقتضبة أخذها الرواة فنسقوها وأضافوها اليه ! ولم يحدثنا المؤلف عن هذه الجمل المقتضبة : هل وصلت الى الرواة في لغتها اليمنية التي يعدها المؤلف بمنزلة لغة أجنبية أم جاءتهم في هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش ؟ !

***

عرج المؤلف على القصيدة التي يروى أن امرأ القيس قالها في مباراة بينه وبين علقمة ، وهي « خليلي مرّا بي على أم جندب » وقال في ص ١٤٩ « نجزم نحن بانها منتحلة انتحالا »

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٣٨

خاض المؤلف في انتحال هذه القصيدة كأن الرواة أجمعوا على اضافتها الى امريء القيس، وقد سبقه طائفة الى انكارها، وممن نشر رأي هذه الطائفة المرزباني في كتاب الموشح [١] حين ساق مباراة امرىء القيس وعلقمة ثم قال: « وقد روى هذا الحديث أيضاً ابن الكلبي، ورواه أيضاً عبد الله بن المعتز وذكره فيما أنكر من شعر امريء القيس »

وينبئك باختلاف الرواة فى شأن هذه المباراة ان احمد بن عبيد يقول: كان ابن الجصاص وحماد يرويان « ذهبت من الهجران فى كل مذهب » لامريء القيس، وكان المفضل يرويها لعلقمة [٢]

***

انتقل المؤلف الى الحديث عن علقمة فقال في ص ١٥٠ « فاما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً الا مفاخرته لامرىء القيس ومدحه ملكا من ملوك غسان ببائيته التي مطلعها:

طحا بك قلب في الحسان طروب ... بُعيد الشباب عصر حان مشيب

والا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره، والا أنه مات بعد ظهور الاسلام أي فى عصر متأخر جداً بالقياس الى امريء القيس الذي مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبي، والذى نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضا »

يقول الرواة: ان امرأ القيس كان معاصراً لعلقمة، وانه كان فى منتصف المائة السادسة عائشاً، والمؤلف ينكر هذه المعاصرة ويرى أنه عاش قبل القرن السادس أو قبل القرن الخامس أيضاً

---

(١) ص ٣٠

(٢) شرح ابن الانباري للمفضليات ص ٧٦٥

شأن الباحث المستقيم ألا ينكر ما يقوله الرواة حتى يقدم بين يدي انكاره بينة ، والمؤلف لا يرغب في أن يأتي ببينة ، كأنه لا يحتفل بتاريخ هذا الادب الى حد أن ينكر ما تتوارد عليه الروايات ، دون أن يثير حول هذا الانكار ولو شبهة يمكنه أن يسميها مستندا

***

انتقل المؤلف الى حديث عبيد بن الابرص وأخذ يذكر ما ألصق به من اساطير كاسم شيطانه وما له من أحاديث مع الجن ، وقال في ص ١٥١ «ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئا ولا يبعث الاطمئنان الا في أنفس العامة أو أشباه العامة »

لعلك لا تجد تاريخ عصر أو تاريخ رجل خالصا من أن يدخله الاختلاق ، سالما من أن تضاف اليه مزاعم انما تقبلها العامة أو أشباه العامة ، ولكن الذين أوتوا العلم والالمعية في كل عصر هم الذين ينقدون الأخبار ويميزون الخياليات مما يجري على سنة الله في الخليقة . وقد نبه العلماء على كثير من هذه المزاعم ، وما كل من يحكي خبرا يعد مطمئنا اليه ، قال الجاحظ في هذا الشأن « ولم أعب الرواية وانما عبت الايمان بها والتوكيد لمعانيها ، فما أكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية سببا لتعرف الناس حق ذلك من باطله [1] »

ومن أخبار عبيد ما يقول صاحب الاغاني فيه « وهو خبر مصنوع يتبين التوليد فيه » ومنها ما عزاه الى شرقي بن القطامي وشرقي بن القطامي معروف بين أهل العلم والادب بأنه « كان كذابا [2] » وانه « كان صاحب سمر [3] » فما يروى

---

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٨٦

(٢) الفهرست لابن النديم

(٣) طبقات الادباء لابن الانباري ص ٤٣

عنه انما يطرح على بساط السمر ، ولا يأخذه الناس على انه تاريخ صحيح . ومنها ما يرويه عن ابن الكلبي ، وابن الكلبي معدود فيمن لا يوثق بروايته [١] ، وقالوا : انما هو صاحب سمر

فاهل العلم الذين يضيفون الى نباهتهم العلم بأحوال من يروي عنهم صاحب الاغاني هم أبعد الناس عن قبول هذا الذي يتحدث به عن عبيد

* * *

انصرف المؤلف للحديث عن شعر عبيد وأتى على قول ابن سلام في الطبقات إنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ثم قال في ص ١٥١ : « ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقُطَبيات فالذَّنوب

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة »

يقول ابن سلام لا أعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

ومن المحتمل أن يكون معنى كلامه أنه لا يعرف له الا هذه القصيدة وأشار اليها بذكر طالعها ، ثم هو لا يدري ماوراءها من الشعر المعزو اليه ، ومن المستبعد أن يقول ابن سلام : ان الرواة المصححين لم يحفظوا لعبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ، ثم يقول : انه لا يعرف لعبيد الا هذا البيت الذي هو مطلع قصيدته

* * *

قال المؤلف في ص ١٥٢ « ويكفى أن نقرأ هذه القصيدة التى قدمنا مطلعها

---

(١) منهاج السنة ج ٣ ص ١٩

لنجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أن يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها القرآن فيقول :

والله ليس لـه شريك   علاّم ما أخفت القلوب »

القصيدة غير منسوجة على وزن منتظم ، ولا يزيد العرب على أن يعدوه عيباً ، ويسمى بالرّمل ، قال المرزباني في كتاب الموشح [1] « والرمل عند العرب كل شعر ليس بمؤلف البناء ، ولا يجدون فيه شيئاً الا أنه عيب ، وقد ذكر الاخفش أنه مثل قوله :

أقفر من أهله ملحوب   فالقطبيات فالذنوب »

وربما سموه « التخليع » قال قدامة بن جعفر في كتاب نقد الشعر [2] « من عيوب أوزان الشعر « التخليع » وهو أن يكون قبيح الوزن قـد أفرط قائله في تزحيفه » وضرب لهذا أمثلة منها قول عبيد :

والمرء ما عاش في تكذيب   طـول الحياة له تعـذيب

وقال أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر في اختيار المنظوم والمنثور يصف هـذه القصيدة « لم يقل أحد فى وزنها وعروضها ولا على مثالها الا ذو الاصبع العدوانى وما قاربها ولا دنا منها »

ولعل المؤلف لا ينكر القصيدة من ناحية اختلال وزنها ، فانه سيدهشك في الحديث عن مهلهل ويعد في أسباب انكاره لقصيدة « أليلتنا بذي حسم » استقامة وزنها واطراد قافيتها

وأما بيت :   « علاّم ما أخفت القلوب »

فقد التقط مرغليوث أبياتاً من هـذا النوع وفى هذا المعنى وساقها في مقاله

---

(١) ص ٢٥

(٢) ص ٦٨

المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية مستشهداً بها على أن هذا الشعر لم يصدر عن العرب قبل الاسلام

وقد سبق القدماء الى نقد الشعر الجاهلي من هذا الوجه ، فاذا رأوا بيتاً فيه شيء من روح القرآن أو احتوى معنى يختص بالاسلام ارتابوا فيه وذهبوا به مذهب المنحول . أورد ابن قتيبة قصيدة للبيد ذكر أنه قالها قبل الاسلام ، وفي آخر القصيدة :

وكل امريء يوماً سيعلم سعيه اذا كشفت عند الإله المحاصل

ثم قال « هذا البيت يدل على أنه قيل في الاسلام ، وهو شبيه بقول الله تبارك وتعالى « وحُصّل ما في الصدور » أو كان لبيد قبل اسلامه يؤمن بالبعث والحساب ، ولعل البيت منحول[1] » . وبيت :

هي الخمر تكنى بأم الطلا كما الذئب يكنى أبا جعده

يعزى الى عبيد بن الابرص ، وربما وجد في بعض النسخ من ديوانه ، وقد ذهب المعري في رسالة الغفران الى أنه منحول فقال « والذي أذهب اليه أن هذا البيت قيل في الاسلام بعد أن حرمت الخمر »

فالقدماء يعنون بنقد الشعر الجاهلي من هذه الناحية ، وحيث جاز أن تكون القصيدة في أصلها ثابتة ، وأن التزوير انما يقع في بيت منها أو أبيات يأخذون الى المنحول ما دخلته الريبة ويذرون ما عداه معزوا الى صاحبه حتى يطلعوا له على وجه من هذه الوجوه الدالة على التزوير

فبيت « والله ليس له شريك » انما يحمل الاعتقاد بالاله ومايجب له من صفة العلم ، ومن يسلم أن عبيد بن الأبرص لم يكن من أصحاب هذه العقيدة فأقصى مايبني على هذا المعنى أن يكون البيت منحولا ولايسري حكمه الى القصيدة

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٥٣

بأسرها ، ولعل هذا البيت لم يتفق عليه رواة القصيدة فقد رويت في جمهرة أشعار العرب لابي زيد ولم يجيء هذا البيت في روايتها

* * *

قال المؤلف في ص ١٥٣ « وقد رأيت من هذه الالمامة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة (امريء القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وان الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلي »

لم يأت المؤلف في حديثه عن هؤلاء الشعراء الثلاثة بنتيجة زائدة على ما وصل اليه علماء الأدب من قبله ، وهو أن فيما يضاف اليهم من الشعر منحولا كثيرا ، وسواء ألمّ بهؤلاء الشعراء إلمامة قصيرة أم ألمّ بهم إلمامة طويلة لا ينتظر منه أن يأتي الى شعر اتفق الرواة على صحته ويلقي اليك من فكره كلاماً يقنعك بأنه منحول ، نقول هذا بعد أن رأيناه ـ فيما سلف ـ لا يكتب الا وهو ينظر الى كتاب أو مقال أو ذيل ، واذا خرج عنها فالى حرفة الكيد للحقيقة أو التاريخ

* * *

قال المؤلف في ص ١٥٣ « لا نستثني من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة الأولى * طحابك قلب للحسان طروب *

الثانية * هل ما علمت وما استودعت مكتوم *

فقد يمكن ان يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشا ويعرض عليها شعره »

اذا كانت القاعدة التي يقيم عليها المؤلف رأيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي الى قائله أن يموت الشاعر بعد ظهور الاسلام ، وان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره ، فالاعشى مات بعد ظهور الاسلام ، وكان يأتي كل سنة سوق عكاظ ، [1] وذلك معنى اتيانه قريشا وعرض شعره عليها ، والشماخ مات بعد ظهور الاسلام بل اعتنق الاسلام ، وقد كان بالطبيعة ينشد قريشاً شعره ، فلماذا لم يستثن المؤلف شيئاً من شعرهما وعدّهما في صدر كتابه ممن لا يعتمد على شعرهم في درس الحياة الجاهلية !

يقول المؤلف : وصحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي . ولعله نسي – وأمثاله لا ينسون كثيراً – ما كتبه تحت عنوان الشعر الجاهلي واللهجات حين قال « من المعقول جداً ان تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام ، وان يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة [2] » ومن المعروف ان علقمة من بني تميم ، والقصيدتان اللتان استثناهما ورضي بقبولهما لا يخرجان عن هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش . فقبوله لهاتين القصيدتين ينقض أساس ذلك الفصل الذي وجد له من الحديث ما يملأ نحو عشر صفحات

---

(١) خزانة الادب ج ٣ ص ٢١١

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٣

٣
عمرو بن قميئة ـ مهلهل ـ جليلة

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن هذين الشاعرين وهذه الشاعرة ، فابتدأ بحديث عمرو بن قميئة وتعرض للوجه الذي يذكرونه في تسميته بالضائع ثم قال في ص ١٥٥ « قال الرواة : ان ابن قميئة عمّر طويلا وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه فى رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : ان بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امريء القيس لعمرو بن قميئة ، وليس هذا بشيء . وفى الحق أن هذا ليس بشيء ، فان هذا الشعر لايمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لايمكن أن يكون لامريء القيس فهو شعر محدث محمول »

يختلف الرواة الذين كانوا يلاقون أقواماً من كندة وأقواماً من قيس فى أن هذا الشعر هل هو لكندى يقال له امرؤ القيس ، أم لقيسي يقال له عمرو بن قميئة ، ويرجح الثقاة من هؤلاء الرواة أنه لامريء القيس ، ونحن نعلم من سيرتهم في نقد الشعر أنهم لا يرجحون نسبته الى شاعر على نسبته الى آخر الا لوجوه تعتمد في الترجيح . ولكن المؤلف يقول : ان هذا الشعر لايمكن أن يكون لعمرو بن قميئة ، كما لايمكن أن يكون لامريء القيس ، واذا كان تاريخ الأدب يُغيّر بمثل هذه الكلمة الساذجة فمن الجائز ان يأتى آخر ويقول : وفى الحق أن ما قاله المؤلف ليس بشيء ، فلا يلبث الادب أن يعود الى تاريخه القديم

***

أتى المؤلف بقصة عمرو بن قميئة وقصيدته التى يعتذر بها لعمه ثم قال فى ص ١٥٧ « ونظن ان النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقتنع القاريء باننا امام شيء منتحل متكلف لاحظ له من صدق »

القصة واردة في كتاب الاغاني [1] ولم يكن في سياقها ما يقتضي المبادرة الى انكارها ، كما أن طريق روايتها لايبلغ من الشدة أن يفيد علماً أو ظناً قريباً منه ، فهي محتملة لان تكون واقعة ، ورواويها أبو عمرو الشيباني ومؤرج ، وهذا يرويها عن جماعة كثيرة من قيس بن ثعلبة قبيلة عمرو بن قميئة ، ولو كان السند بيننا وبين مؤرج متصلا متيناً لكنا من صحة القصة على ظن قريب لان مؤرجا ممن يوثق بروايته ، وتلقيه لها عن جماعة من قبيلة عمرو يدل على أن القصة دائرة على ألسنتهم مستفيضة فيما بينهم

اما القصيدة فقدحكم المؤلف بانتحالها مستنداً الى أن فيها سهولة ولينا ، واذا لم يكن يعرف من عمرو بن قميئة الا اسمه فما أدراه أنه لاينظم في سهولة ولين ؟

* * *

تعرض المؤلف الى الشعر الذي يقال إن عمرو بن قميئة أنشأه لما تقدمت به السن وجاوز التسعين وقال في ص ١٥٧ « ويزعم الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علته التي مات فيها » ثم ساق المؤلف الشعر في سبعة أبيات .

هذا مروي في كتاب الأغاني [2] : أما قصة انشاء عمرو بن قميئة للابيات فرواها أبو الفرج عن ابن الكلبي ، وأما تمثل عبد الملك بن مروان بها في علته فرواه عن الهيثم [3] بن عدي ، ومايقرؤه أهل العلم لهذين الراويين لايلحقونه بالتاريخ الصحيح ولايأخذ منهم مأخذ الظن الراجح ، واذا حكوه فلأنه من أدب الشعر أو النثر

---

(١) ج ١٦ ص ١٦٤

(٢) ج ١٦ أخبار عمرو بن قميئة

(٣) اجتمع المحدثون والادباء على وصفه بالكذب انظر لسان الميزان لابن حجر ج ٦ ص ٢٠٩ والبيان للجاحظ ج ٢ ص ١٠

***

عاد المؤلف يلهج بقصة حرب البسوس ولم ينس أن ينبهك على أنه غير ساذج حتى يسلم بما يتحدث به الرواة من أمرها الطويل العريض ، ولكنه اعترف بأن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين ، وأن هذه الخصومة سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى ثم قال في ص ١٥٩ « على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب »

إذا كان المؤلف يعلم أن من الرواة من كان يظهر كثيراً من الشك في حديث هذه الحروب أفلا يكفكف من غلوائه حين ينسب الى الرواة باطلاق انهم كانوا يقبلون مايروى من أيام العرب أو أيام الناس على أنه جد من الأمر! أولا يخفف من نزقه حين يسمي القول بأن في حرب البسوس توسيعاً، نظرية له !

حرب البسوس وردت في الجزء الرابع [1] من كتاب الاغاني ونجد في مساقها ما ينبئك بأن القوم أعرف بطرق العلم وأرفع من هذه المنزلة التي يلصقهم بها المؤلف في شيء من الازدراء : نجد في مساقها بعد أن يذكر لك اسم الراوي ـ كلمة « يزعم » و « يزعمون » ونجد مع هذا نقداً صريحاً وانكاراً لبعض ما تحتويه القصة من أخبار . وكيفما كان مسلكهم في هذه الاخبار فانه لايليق بالمؤلف ان يباهي بنظرية دخول الوضع في حرب البسوس ، فقد سبقه الى هذه النظرية جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية [2]

***

ذكر المؤلف قول ابن سلام : ان العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعي في شعره ، وزعم أن مهلهلا لم يتكثر أولم يدع وانما تكثرت تغلب في

---

(١) ص ١٤٠ (٢) ج ٣ ص ٢٩٣

الاسلام وادعت، وقال في ص١٦٠ « ولم تكتف بهذا الانتحال بل زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر. ثم أحست ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطرابا واختلاطا فزعمت أو زعم الرواة أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمى مهلهلا لأنه هلهل الشعر. والهلهلة الاضطراب. ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة:

أتاك بقول هلهل النسج كاذب

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب فيه هلهلة واختلاط »

شاعر نشأ في عصر جاهلي، ليس في البيئة التي عاش فيها عناية بالكتابة، وانما ينقل حديثه وأشعاره الناس الذين شهدوا عصره ويتلقاها من بعدهم فمن بعدهم الى عصر التدوين، وكل أهل العلم أو أشباه أهل العلم لا يفوتهم أن أخباراً هذا شأنها لا تخلو من اضافات أو اعطائها لونا غير لونها الموافق للحقيقة، ومن الذي لا يشعر بأنه يطمئن الى أن قصيدة « السيف أصدق انباء من الكتب » لأبي تمام أكثر مما يطمئن الى أن قصيدة « خليلي لا تستعجلا أن تزودا » لعمرو بن قميئة

وهذا ما دعا الثقات النبهاء من الرواة أن تقدوا تلك الأشعار من جهة نسبتها الى قائليها، ومالم يبد على طريقه أثر الاختلاق ولم يلقوا في نفس الشعر ما ينبو به عن أن يكون لمن نسب اليه، رووه على هذا الوجه، وتلقاه الناس عارفين بمبلغ هذه النسبة من قوة أو ضعف

وما ذكره المؤلف من أن مهلهلا مأخوذ من الهلهلة وهي الاضطراب شيء يقوله بعض الرواة، ويذهب آخرون الى أن هذا الاسم مأخوذ من الهلهلة وهي رقة نسج الثوب ويقولون: سمي مهلهلا لأنه أول من رقق الشعر وتجنب الكلام الغريب الوحشي (١) فهما روايتان، وقد تخير المؤلف منهما الرواية التي تساعده على أن يداعب القراء

---

(١) الموشح ص ٧٤

هـذا وقد نظر الرواة النبهاء في شعر مهلهل ولم يقبلوه مطويا على ما فيه من مصنوع ، ونبهوا على هذا بكلمات عامة كقول الاصمعي « وأكثر شعره محمول عليه [1] » وتراهم ينقدون أبياتا بعينها كما قال الاصمعي أيضا « ان هذا البيت الذي يروى لمهلهل مصنوع محدث وهو قوله :

انبضوا معجس القسي وأبرقــــنا كما توعد الفحول الفحولا

فقال اسحاق بن ابراهيم الموصلي : لم أر أكثر حفظا وفهما منه ، نعم ، هذا من قديم المولد [2] »

وبلوغهم في نقد شعر مهلهل هـذا المبلغ يجعلنا على ظن من أن هذا المقدار الذي يرويه الثقات لمهلهل بعيد عن أن يكون من المحمول عليه

***

قال المؤلف في ص ١٦١ « ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل اترى كما ترى انه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قالته العرب » وساق قصيدة :

أليلتنا بذي حسم أنيري اذا أنت انقضيت فلا تحوري

ثم قال « أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هـذا الشعر وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيد وطول الشعر ؟ أليس يقع في نفسك هـذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون الا على مبتذل اللفظ وسوقيه »

لا يعرف لانشاء الكلام الموزون بداية ولم يتفقوا في شاعر على أنه أقدم من نظم القصيد ، وقد اختلفوا في أول من أطال الشعر فادعت كل قبيلة لشاعرها أنه الأول « ادعت اليمانية لامرىء القيس ، وبنو أسد لعبيد بن الابرص ، وتغلب لمهلهل ،

---

(١) الموشح للمرزباني (٢) الموشح ص ١٩٦

وبكر عمرو بن قميئة ، والمرقش الاكبر ، واياد لأبي دواد ، وزعم بعضهم أن الأفوه الأودى أقدم من هؤلاء وأنه أول من قصّد القصيد» هكذا يقول عمر بن شبة في طبقات الشعراء ، ثم قال « وهؤلاء النفر المدعى لهم التقدم في الشعر يتقاربون . لعل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمائة سنة أو نحوها » واذا كانوا معترفين بأن أصل نظم الشعر سابق على هؤلاء بقرون ، وكان الذي ادعي لمهلهل إنما هو اطالة الشعر ، لم يكن من الموقع في دهشة أن يستقيم وزن ما يقوله مهلهل وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم ، بل الذى يقع في نفوسنا موقع الدهش أن يطعن فى نسبة شعر الى عربي قحّ بانه مستقيم الوزن مطرد القافية ملائم لقواعد النحو ! ولم يصف المؤلف أعراض الشعر لعهد اطالته حتى ننظر الى هذه القصيدة المعزوة الى مهلهل كيف لم تقم بها هذه الأعراض

يذهب المؤلف الى زعم اصطناع القصيدة من ناحية سهولتها ولينها ، وهو مدفوع بأنه لا يعرف مهلهلا ولم يثبت له شيئا من الشعر صعباً خشنا حتى يتبيّن أن هذا الشعر السهل اللين لم يكن من منظومه .

وأما ما رماها به من الاسفاف فكلمة هو قائلها ، والقصيدة لائقة بمقام شاعر بليغ ، وهذا الاصمعي يقول : لو قال مهلهل مثل قوله : « أليلتنا بذي حسم أنيري » : خمس قصائد لكان أفحلهم

***

قال المؤلف فى ص ١٦٢ ولكنا لا نريد أن نترك مهلهلا دون أن نضيف اليه امرأة أخيه جليلة التى رثت كليبا ـ فيما يقول الرواة ـ بشعر لا ندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينا وابتذالا مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الاخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر مايعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية » وساق بعد هذا قصيدة جليلة في أحد عشر بيتاً

قصة جليلة والأبيات التى سردها المؤلف واردة فى كتاب الاغاني مروية عن شرقي بن القطامي ، واذا كانت روايتها تدور على شرقي فأهل العلم ينظرون اليها بمنزلة الاسمار ، ويأخذونها حرصا على ما فيها من حلية أدبية . وسواء علينا أوجد لروايتها سند غير ابن القطامى أم لم يوجد فالقصيدة ليست على ما يصف المؤلف من الابتذال فانك تجد فيهـا نظما محكما ومعاني سامية ، وأبياتها تختلف بحسب روايتها فى المقدار وترتيب بعض الأبيات . وعلى أي حال كانت لا يصح لاستاذ الآداب أن يصف بالابتذال وضعف الاسر هذا الشعر :

يا قتيلا قوض الدهر به سقف بيتيَّ جميعاً من علِ
ورماني فقده من كثب رمية المصمىْ به المستأصل
هدم البيت الذي استحدثته وسعى فى هدم بيتى الأول
مسنى فقد كليب بلظى من ورائي ولظى مستقبلي
ليس من يبكى ليومين كمن انما يبكى ليوم ينجلي
يشتفى المدرك بالثأر وفي دركى ثأري ثكل المثكل
ليته كان دمي فاحتلبوا دركا معه دمى من أكحلي

ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يشفق على هـذه الثكلى ويترك لها من هذا الشعر ولو ربحه ، فهلاّ قال كما قال فى قسم من « قفانبك » : فيه شيء من ربح جليلة ولـكن من ربحها ليس غير !

ولا عجب أن يتصور المؤلف أو يصور تاريخ العرب على غير وجهه الحق، ولا عجب ألا يبصر ما فى حقائق الاسلام من وضاءة وحكمة ، فانه أصبح غريباً عن العرب والاسلام ، والغريب ــ كما يقولون ــ أعمى ؛ وانما العجب من أستاذ الآداب أن ينقد الشعر بما لا ينقده به ذوو الأذواق السليمة !

٤
عمرو بن كلثوم — الحارث بن حلزة

ابتدأ المؤلف بحديث عمرو بن كلثوم وذكر أنه أحيط بطائفة من الاساطير ، وحكى قصة مهلهل في أمره لزوجته بوأد ابنته ليلى التي يقال إنها أم عمرو بن كلثوم ، وحديث الهاتف الذي أنشده في منامه بيتين يومىء بهما الى أن ليلى ستلد فتى يكون له شأن ، وأنى بما يزعم من أن أتيا أتى ليلى وهي حامل بعمرو وأتاها وقد مرت على ولادته سنة ، وينشدها في المرتين وهي نائمة شعراً ينوه فيه بشأن الجنين والرضيع .

هاتان القصتان من النوع الذي يتحدث به الناس في السمر ولايذهبون به مذهب التاريخ الموثوق به ، فهما يناديان على أنفسهما بالاصطناع ولاسيما حين ترى صاحب الاغاني يرفع سندهما الى رجل من بني تغلب لم يذكر اسمه[١] ، فللمؤلف أن يشغل وقته بنقد هذا السخف متى كان غرضه تمرين الاطفال على نقد الاساطير ، أما الطلبة الذين يصلون الى أن يترددوا على الجامعة فانهم عن هذا النقد المبتذل السوقي لفي شغل

* * *

قال المؤلف في ص ١٦٥ « وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فان القصيدة التي تنسب اليه لايمكن أن تكون جاهلية أولا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية »

تردد المؤلف في أن المنحول من القصيدة جميعها أو كثرتها ، وسيذهب في ص ١٧٢ الى أنها منحولة بجملتها ، وهذا هو الذي يلتئم مع الدليل الذي يسميه دليلا فنياً وهو اختلاف اللهجات ، فان القصيدة مصبوبة في لهجة هي

---

(١) ج ٩ ص ١٨١

هذه اللهجة التي تتماثل فيها أشعار البلغاء . ونحن نرجح أن تكون القصيدة جاهلية إذ ليس في ألفاظها أو معانيها ما يجعلها بموضع الريبة ما عدا اختلاف الروايات في بعض أبياتها وسننظر في شأنه قريباً ، ونرجح أن تكون لعمرو بن كلثوم لان الرواة ينسبونها اليه ولم يقم في سبيل هذه النسبة ما يقطعها ، ويضاف الى هذا أنا نجد في كتب الأدب آثاراً تدل على أن القصيدة كانت مستفيضة على ألسنة بنى تغلب كبارهم وصغارهم ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء « وكان ابن كلثوم قام بها خطيباً فيما كان بينه وبين عمرو بن هند ، واشغف تغلب بها وكثرة روايتهم لها قال بعض الشعراء :

ألهى بنى تغلب عن كل مكرمة ... قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
يفاخرون بها مذ كان أولهم ... يا للرجال لفخر غير مسئوم »

وجاء هذا في كتاب الاغاني [١] أيضاً فقال أبو الفرج « وبنو تغلب تعظمها جداً ويرويها صغارهم وكبارهم حتى هجوا بذلك ، قال بعض شعراء بكر بن وائل « ألهى بني تغلب » البيتين

ويقولون بعد هذا : إنه كان قام بها خطيباً بسوق عكاظ ، وقام بها في موسم مكة [٢] . وهذه الآثار ليست بأقل قيمة من الأثر الذى أخذ به المؤلف في أن علقمة كان يتردد على قريش ويعرض عليها شعره .

فالقصيدة سالمة من دواعي الريبة ، والرواة يشهدون بانها لابن كلثوم ، وهذه الآثار تدل على انها كانت مستفيضة على ألسنة بنى تغلب ، فهي لعمرو ابن كلثوم لا تخرج عن حوزه حتى يقيم مرغليوث ، أو حتى يقيم المؤلف على اصطناعها بينة

* * *

ساق المؤلف قصة قتل عمرو بن كلثوم لعمرو بن هند وما يذكره بعض

---

(١) ج ٩ ص ١٨٢ (٢) أغاني ج ٩ ص ١٨٢

الرواة فى سبب هذا القتل ، وقال فى ص ١٦٦ « أليس هذا لونا من الاحاديث التى كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس، بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذى كان ينتحل مع هذه الاحاديث »

القصة التي حكاها المؤلف جاءت فى كتاب الاغاني [1] مروية عن ابن الكلبي عن شرقي بن القطامي ، واذا كان هذا مبلغها من الرواية فهي لا تعدو أن تكون من الاسمار ، وأهل العلم لا يدخلون مثل هذا فى التاريخ الموثوق به ، وقد رواها بعض شراح المعلقات عن أبي عمرو الشيباني أيضاً ، وهي بعد هذا محتملة لان تكون واقعة ، بل الظاهر أن أصلها وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو ابن هند كان أمراً واقعاً ، فان هذه الحادثة كانت مذكورة فى عهد جرير والاخطل وأشار اليها الاخطل فى قوله :

أبنى كليب ان عمّيَّ اللذا ... قتلا الملوك وفككا الاغلال

ولم يمض وقتئذ على عهد عمرو بن كلثوم وعمرو بن هند الا نحو مائة سنة وقتل ملك كعمرو بن هند واقعة عظيمة شأنها أن يبقى ذكرها دائراً فى النوادي مستفيضاً على الألسنة ولا يتضاءل فى هذه المدة الى أن يكون أمراً منسيا حتى تدعيه تغلب لاحد عظمائها بالباطل ثم لا يقوم بالانكار عليها خصمها الذي هو أحرص الناس على ألا يكون لها أثر من فخر ، وأبعد من هذا أن يموت ذلك الملك حتف أنفه وتزعم تغلب أنه مات قتيلا وأن قاتله أحد زعمائه . وحيث لم يقم وجه للريبة فى أصل القصة وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو بن هند عرج عليه العلامة ابن خلدون فى تاريخه [2] فقال فى الحديث عن عمرو بن هند « فتك به

(١) ج ٩ ص ١٨٢
(١) ج ٢ ص ٣٠١

فى رواق بين الحيرة والفرات عمرو بن كلثوم سيد تغلب ونهبوا حياه »

ومن يسلم أن تلك القصة المفصلة لاتأخذ الظن المعتد به فى التاريخ لايلزمه أن يذهب فى القصيدة التي يرويها الثقاة من النبهاء الى انها مصطنعة ، فان الباحث بجدّ لا يعمد الى الخبر يرد عن الرجل من طريق واهيــة ويلحق به خبراً آخر لم يدخل عليه من هذا الطريق

* * *

ذكر المؤلف شك الرواة في بعض قصيدة عمرو بن كلثوم واختلافهم فى بعض أبياتها

وقال في ص ١٦٦ « وأولئك وهؤلاء لا يختلفون فى إنطاق عمرو بن عدي بالبيتين :

صددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمينا

وما شر الثلاثة أم عمــرو بصاحبك الذي لاتصبحينا »

من الرواة من لم ينطق بهذين البيتين عمرو بن عدي وهو من يعزوهما الى عمرو ابن معدى كرب أحد الشعراء المخضرمين المتوفى في آخر خلافة عمر رضي الله عنه ، ذكر صاحب الاغاني البيتين وقال « قد زعم بعض الرواة أن هذا الشعر لعمرو بن معدي كرب » وساق على هذا ما يرويه الهيثم بن عدي عن ابن عباس من أن « هذا الشعر لعمرو بن معدي كرب في ربيعة بن نصر اللخمي [1] »

ومن الرواة من يرجح أن يكونا لعمرو بن عــدي ويقول : ان ابن كلثوم أدخلهما في قصيدته [2] . وسواء أ كان البيتان لابن عدى وأدخلهما ابن كلثوم فى قصيدته أم نحلهما ابن كلثوم بعضُ الرواة ، فان ورودهما فى القصيدة وشأنهما

(١) ج ١٤ ص ٧٣
(٢) خزانة الادب ج ٣ ص ٤٩٨

ظاهر لا يسري الى سائر القصيدة بالاصطناع ، وربما كان نقدهما من دلائل صحة ما لا يختلف الرواة في أنه لعمرو بن كلثوم

* * *

قال المؤلف فى ص١٦٧ «وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوى للضيم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت : إن هذا البيت يمثل إباء البدوى للضيم . ولكنى أسرع فأقول : انه لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد الممل :

الا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتد هذا الجهل حتى مل »

مَن الذي يقرأ هذا البيت ويجد له في النطق عسراً أو فى الذوق ثقلا أو في النفس مللا ؟ إن هذا البيت سهل على اللسان خفيف على الذوق طريف في النفس، والتكرار في ذاته لا يخدش وجه الفصاحة ، وانما مرجعه الذوق السليم فهو الذي يقضي بسوء أثره أو حسن موقعه من الكلام ، وقد بسط البحث وحققه على هذا الوجه الشيخ عبد القادر الجرجانى في دلائل الاعجاز، وضرب أمثلة للتكرار الذى لا يمس فصاحة الكلام ، ومن هذه الامثلة :

وجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف و السيف مغمد

ولعل بعض أشياع المؤلف يذهب الى أنّ من لم يرم هذا البيت بقلة الفصاحة فذوقه غير سليم ، فنقول لهم : اقرأوا البيت خالية أذهانكم من كل ما قاله صاحبكم فيه ، ثم انظروا ماذا ترون !

نحن نعلم أن الذوق هو الذى يستفتى فى شأن التكرار ولهذا لم نعب قول

المؤلف فى ص ٨ « أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أ كتب ما أ كتب الا لاجيبك عليه ، ولاجل أن اجيبك عليه إجابة مقنعة يجب »

ولو فرضنا أن التكرار فى البيت ثقيل معيب ، فمن الذي يقول : إن العربي القح لا يكبو في بيت من الشعر يحسبه خفيفاً على الذوق وهو على الذوق ثقيل ، فالمؤلف يزعم أن القصيدة مصطنعة والبيت غير فصيح . ولا ينازع في أن منشئها عربي فصيح فالعلة التى يذكرها فى نظم العربي لهـذا البيت المكروه يصح لنا أن نذكرها حين ننسب الشعر لابن كلثوم، ولا أحسبه يقول : ان صانع القصيدة أتى بهذا البيت غير الفصيح نكاية بابن كلثوم

ولو فرضنا أن التكرار فى البيت مكروه وان العربى القح لا يخونه ذوقه فيقول ما تنبو عنه الاذواق السليمة ، لكان من المعقول أن يحكم باصطناع البيت وحده ولا يسري حكمه الى القصيدة بجملتها

* * *

قال المؤلف فى ص ١٦٧ «ومهما يكن من شيء فان قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذى نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب فى منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث ربيعة خاصة فى هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر . بل ماهكذا كان يتحدث الاخطل التغلبي الذى عاش فى العصر الاموي أى بعد ابن كلثوم بنحو قرن واقرأ هذه الابيات وحدثنى أتطمئن الى جاهليتها »وساق المؤلف نحو اثنين وثلاثين بيتاً من معلقة ابن كلثوم وقال «أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة »

شأن الباحث الذي يريد نفي قصيدة عن عصر ويذهب الى نفيها من ناحية

مخالفتها لأسلوب ذلك العصر أن يشرح هذا الاسلوب ويرسم صورته فى أذهان طلابه ويقيم البينة على أن هـذه الصورة صادقة ، هكذا يفعل الباحث المستقيم ، ولكن المؤلف ينفى قصيدة « ألا هبّي » عن منتصف القرن السادس للمسيح ، بزعم أن العرب أو ربيعة ما كانت تتحدث هكذا ، ولم يخطر على باله أن يقول كلمة تصور طريقة الحديث فى ذلك العهد وتثبت أن هذه السهولة لا تطوع بها ألسنتهم فى حال

نحن والمؤلف فى عدم معرفة طرز حديث ذلك العهد على سواء ، وليس بين أيدينا سوى هذا الشعر الذي يقول الرواة : انه مما تحدثت به ربيعة فى منتصف القرن السادس للمسيح ، وليس من أدب البحث أن نقول لهم : هـذا لا يشبه حديث ربيعة فى ذلك العهد الا أن نعرف من طريق آخر كيف كان شعراء ربيعة يتحدثون

***

حكى المؤلف قصة الحارث بن حلزة مع عمرو بن هند وإلقائه معلقته بين يديه وجاء في خلال القصة أنه اعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة ، ثم قال في ص ١٧٠ « ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالا وانما هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلا ، ورتب أجزاءها ترتيباً دقيقاً » .

انقاد المؤلف الى هذا النقد بيد جرجي زيدان حيث قال في تاريخ آداب اللغة العربية [1] : « يزعمون أنه قالها ارتجالا ، وذلك بعيد لأنه ذكر فيها عدة من أيام العرب عير ببعضها بني تغلب تصريحا ، وعرض ببعضها لعمرو بن هند ، فهي من قبيل الملاحم فى وصف الوقائع »

ونقد جرجى زيدان هـذا الذي اقتفى على أثره المؤلف انما يجيء على

(١) ج ١ ص ١١٠

الرواية التي تقول : انه ارتجلها ارتجالا ، ولكنك تقرأ القصة في شرح ابن الأنباري المعلقات فتجد فيها ما هو صريح في أنه لم يرتجلها ـ كما تقول تلك الرواية ـ بين يدي عمرو بن هند ارتجالا ، تقرأ في ذلك الشرح : «وقال الحارث ابن حلزة لقومه : إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر بحجته وفلج على خصمه ، فروّاها ناساً منهم ، فلما قاموا بين يديه لم يرضهم ، فحين علم أنه لا يقوم بها أحد مقامه قال لهم : والله اني لأكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور وينضح أثري بالماء اذا انصرفت عنه ، غير أني لا أرى أحداً يقوم بها مقامي فانا محتمل ذلك لكم »

فهذه الرواية تنفي أن يكون الحارث ارتجل القصيدة بين يدي عمرو بن هند وليس فيها ما يدل على أن القصيدة مقولة في غير تفكير وأناة

***

قال المؤلف في ص ١٧٠ « وليس فيها من مظاهر الارتجال الا شيء واحد هو هذا الاقواء الذي تجده في قوله :

فملكنا بذلك الناس حتى　　ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة الى هذا البيت ، ولكن الاقواء كان شيئاً شائعاً حتى عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت »

لم يتفق الرواة على هذا البيت من القصيدة ولم يأت في النسخة التي كتب عليها التبريزي ، ولا النسخة التي كتب عليها ابو عبد الله الزوزني وانما هو شيء يرويه الاصمعي عن حرد بن المسمعي ، حكى ابن الانبارى في شرح المعلقات عن الاصمعي انه قال « انشدني هذا البيت حرد بن المسمعي ، وقال : لايضره إقواؤه ، قد أقوى النابغة في قصيدته الدالية ، وعاب عليه أهل المدينة فلم يغيره »

***

قال المؤلف في ص ١٧١ « نقول : ان قصيدة الحارث امتن وارصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمتا في عصر واحد ، إن صح ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند ، فاقرأ هذه الابيات للحارث وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو » وساق المؤلف من القصيدة ثمانية أبيات اولها :

ملك أضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفاء

ثم قال « وانظر الى هذه الابيات يعير فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم ينتصفوا لانفسهم من أصحابها » وساق تسعة أبيات أولها :

اعلينا جناح كندة أن يغ نم غازيهم ومنا الجزاء

ثم قال « فانت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيما في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر ، على ان هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما منتحلتان ، وكل ما في الأمر ان الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا »

الذي يعمد الى قصيدتين مما يعزى الى الجاهلية ويتحدث في تزويرهما شأنه لا يدخل في بحث سهولة النظم ومتانته الا اذا قرر للشعر الجاهلي خطة من هاتين الخطتين ، ثم يسقط القصيدتين من ناحية مخالفتها للخطة المعهودة في شعر الجاهليين ، وقد نفى المؤلف قصيدة عن عمرو بن قميئة ، وأخرى عن مهلهل ، وثالثة عن جليلة ، واستعان على هذا النفي بما في هذه القصائد من سهولة ولين ، وكنا حسبنا ساعتئذ أن ميزة الشعر الجاهلي في نظره أن يخرج في رصانة ومتانة ، وعندما انتقل الى الحديث عن قصيدة الحارث بن حلزة وأخذ ينعتها بالرصانة والمتانة سبق ظننا الى أنه سيكف عنها بأسه ويدعها لصاحبها كما سمحت نفسه بان ترك قصيدتين

« طحا بك قلب » و « هل ما علمت » لعلقمة ، وما لبثنا أن انقلب على تلك الرصانة والمتانة وساقها مساق السهولة واللين ، وقال: الرصين المتين كالسهل اللين كلاهما منحول ليس من الجاهلية في شيء !

يعطي ويمنع لا بخلا ولا كرما   وانما خطرات من وساوسه

واذا كانت المتانة كاللين لا تحمي الشعر من الرمي بالتزوير ، فما هو الداعي الى المقايسة بين القصيدتين من هذه الناحية ؟ لا يبقى لهذه المقايسة وجه سوى أن المؤلف يريد أن يريك شاهداً على أنه ينقدالشعر ويستطيع أن يميز لينه من خشنه



٥

طرفة بن العبد ـ المتلمس

حكى المؤلف قصة طرفة والمتلمس وما جرى لهما مع عمرو بن هند ، وأقبل يتحدث عن طرفة ويعيد قول ابن سلام في طرفة وعبيد : إنه لم يبق من شعرهما الا قصائد بقدر عشر ، ورجع يذكر ما حمل عليه عبارة ابن سلام من انه لا يعرف لعبيد الا بيتاً واحداً ، ثم قال في ص ١٧٤ « فاما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لخولة اطلال ببرقة ثهمد وقفت بها أبكي وأبكى الى الغد »

مطلع هذه القصيدة ورد بروايتين : احداهما هذه التي اختارها ابن سلام ، وثانيتهما رواية الاصمعي وهي :

لخولة اطلال ببرقة ثهمد يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ومن شراح المعلقات من يتعرض للروايتين ويتناولهما بالشرح واحدة بعد أخرى ، وقد عرفت أن اختلاف الروايات في بعض أبيات القصيدة لا يساعدك على أن تتخذه دليلا أو شبيهاً بالدليل على ان نسبة هذا الشعر الجاهلي مزورة ، وقصارى الارتياب أو الانكار أن يمس القصيدة في موضع الاختلاف ولا يتعداه الى مالا خلاف فيه

***

قال المؤ في ص ١٧٤ « وانت اذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ، ولاسيما المضريين منهم ، من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الابيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون

أن نستعين بالمعاجم ، ولكنك لا تلبث أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر الحضريين منه بشعر البدويين ، وتذكر أن الربعيين يتفوقون في المطولة التي تبلغ الاستقصاء وأنه لا يستثنى من شعرائهم إلا قصيدة الحارث بن حلزة » ثم قال « فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوي متنه واشتد أسره وآثر من الاعراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين »

الالفاظ التي يتألف منها شعر طرفة واردة في كلام غيره من منظوم العرب ومنثورهم ، وورودها في غير شعر طرفة دليل على انها مألوفة الاستعمال لذلك العهد ، واذا كانت حروفاً عربية وكانت من قبيل ما يأخذ به الفصحاء أشعارهم وخطبهم ، لم يكن دخولها في شعر طرفة بمستنكر ، كما أن أخذها في القصيدة مواقع متقاربة وهي من الالفاظ العربية الصريحة لا يثير في نفس الناظر ريبة وإن لم يكثر استعمالها في المخاطبات او المنشآت الادبية كثرة استعمال السيف والرمح ، والعلم والجهل ، والقلب واللسان ، والسماء والارض ، فما يجيء في شعر طرفة من هذه الابيات التي نستعين على فهم بعض كلماتها بالمعاجم كقوله :

أمون كألواح الاران نصأتها على لاحب كأنه ظهر برجد

قد كان خطابها موجهاً الى قوم يفهمونها لأول ما يسمعونها كما يفهم الناس اليوم قوله :

اذا القوم قالوا من فتى خلت أنني عنيت فلم أكسل ولم أتبلد

ولا ننكر مع هذا أن توصف الكلمة في عهدهم بالغرابة حيث لا تكون كثيرة الدوران في محاوراتهم ، أو حيث تكون لغة قبيلة لم تتداولها الفصحاء من سائر القبائل فيخفى فهمها على كثير من العرب أنفسهم

ولا يبقى بعد هذا سوى النظر في اختلاف شعراء الجاهلية حيث يذهب بعضهم في شعره الى السهولة فيصوغه من الكلمات الكثيرة الدوران في منشآت

الفصحا، ومحاوراتهم، ويذهب آخرون الى أن يدخلوا في نسجه شيئاً من هذه الكلمات الغريبة قليلا أو كثيرا

لا ننظر الى الشعر في صدر الاسلام أو في عهد الدولة الاموية أو حين اخذت اللغـة هيأة غير هيأتها الفطرية ، فان اختلاف الشعراء لهـذه العصور في سهولة الالفاظ وغرابتها غنيّ عن إقامة الشاهد والمثال ، بل لا نذهب بالقاريء مذهب الاسهاب فنسوق اليه شواهد من الشعر الجاهلي الذي قال عنه المؤلف : إنه منتحل انتحالا . وانما ننظر في الشعر الجاهلي الذي عفا عنه المؤلف ولم يجعل على الناس من حرج في أن يضيفوه الى قائله الجاهلي الصريح

قد كف المؤلف يده في فصل سلف عن قصيـدتين لعلقمة ورفع من قلبه الشك فيها وأنت حين تقرؤهما تجد فيها سهولة شعر مهلهل وامرأة أخيه جليلة وعمرو بن كلثوم وتجده يقول في البائية :

منعمة ما يستطاع كلامها على بابها من أن تزار رقيب
اذا غاب عنها البعل لم تفش سره وترضى اياب البعل حين يؤوب
فان تسألوني بالنساء فانني بصير بادواء النساء طبيب
يردن ثراء المال حيث علمنه وشرخ الشباب عندهن عجيب

ولو كنا نتحدث الى غير ذي أذواق سليمة ونستطيع الاغضاء عن الحقيقة لرمينا القول كما يرميه المؤلف وقلنا في هذه الابيات مع السهولة إسفاف

وتجد في هاتين القصيدتين الابيات أو الاشطار المشبعة بالغرابة كقوله في الميمية :

سقى مذانب قد زالت عصيفتها حَدورها من أتيّ الماء مطموم

وقوله :

يظل بالحنظل الخطبان ينقفـه وما استطف من التنوم مخذوم

وقوله :

اذا تزغم من حافاتها ربع   حنت شغاميم في حافاتها كوم

وقوله :

« جاذية كافاذ الضحل علكوم »

وقوله في البائية :

« له فوق أصواء المتان علوب »

فان كان الجاهلي لا ينظم الشعر سهلا ففي شعر علقمة ما يفهمه السوقة حين يجري على لسان المارّ في قارعة الطريق . وان كان الجاهلي لاينظمه غريباً ففى شعر علقمة مالايفهمه طالب العلم الا ان يستعين عليه بمثل لسان العرب أو القاموس. وان كان الجاهلى لا يأخذ في شعره بالسهولة تارة وبالغرابة أخرى ففي شعر علقمة السهل اللين وفيه مالا يفهمه المؤلف الا ان يستعين عليه بالمعاجم

* * *

قال المؤلف في ص ١٧٥ « وانظر في هذه الابيات التي يصف بها الناقة :

واني لامضي الهم عند احتضاره   بعوجاء مرقال تروح وتغتدي »

وسرد ستة أبيات بعدها ثم قال : « وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا الى ان نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الاوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أي شيء آخر »

دعوى أن هذا الشعر من صنع علماء اللغة ليس بالمستحيل الذي يأباه العقل فى كل حال ، ولكنه لايزال فى رأينا بعيداً ولا سيما حيث لم يشده المؤلف برواية أو رأى يجعل نظم طرفة لهذا الشعر شيئاً نكرا

اللفظ والاسلوب عربي فصيح ، ووصف العرب للناقة والفرس في أشعارهم سنة جارية ، وتفاوت أبيات القصيدة فى السهولة والغرابة معروف فى كثير من

أشمار الجاهليين والاسلاميين . اذاً لا غرابة في أن تكون هذه الابيات الواردة في وصف الناقة لطرفة بن العبد

* * *

قال المؤلف في ص ١٧٦ « ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :

ولست بحلال التلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد »

وسرد بعده ثمانية أبيات من القصيدة ، وأثنى على هذه الابيات من ناحية نسجها ، وقال « وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي : مذهب اللهو واللذة يعمد اليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع في الحياة الا فيما تتيح له من نعيم برىء من الاثم والعار على ما كان يفهمها عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخمور ولذتي وبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي »

وتلا بعد هذا البيت ثمانية أبيات من القصيدة ، ونفى عن هذه الابيات ان تكون متكلفة أو منتحلة أو مستعارة ، وأخذ يتحدث عنها في هيأة الطائر فرحا من وقوعه عليها ، وذكر أن فيها شخصية « ظاهرة البداوة واضحة الالحاد بينة الحزن واليأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال » وانثنى يتحدث عن صاحب هذه الشخصية ووصفه بالصدق في يأسه وحزنه وميله الى هذه اللذات ثم قال « وانما الذي يعنيني ان هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وان هذا الشعر من الشعر النادر الذي نشربه من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه انا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح »

أخذت المؤلف لوقوعه على هذا الشعر هزة ارتياح فاطلق قلمه في وصفه

وتقريظه كأنه المثل الأعلى لما تجود به القرائح ويبدع تنسيقه البيان

المعروف في سنة البحث أن الكاتب اذا دعاه الموضوع الى التعرض لمنثور أو منظوم وجدته يتناول الحديث عنه من الناحية الملائمة لهذا الموضوع ، ويملك نفسه عن أن يأتيه من ناحية لا تلتقي مع البحث في سبيل . والمؤلف لا يأخذ بهذه السنة على الرغم من استنارتها ودلالتها على رسوخ الكاتب في العلم الذي يبحث فيه

يفاتحك هذا المؤلف بالحديث عن الشعر الجاهلي في هيأة الباحث المخلص فتظن به خيراً وتلقى اليه سمعك وأنت شهيد ، ثم لا يلبث في البحث بضعة أسطر حتى يخرج بك الى أن يقضي حاجة أخرى ، وما هي الا طعن في هداية أو تشويه حقيقة أو ارتياح للخروج عن فضيلة

يتحدث المؤلف في هذا الفصل عن شعر طرفة من ناحية نسبة هذا الشعر اليه : حتى وصل الى أبيات « فما زال تشرابي الخمور ولذتي » وكان نظام البحث يقضي عليه أن يخوض في هذه الابيات من الجهة المتصلة باضافتها الى طرفة ولكنه لم يتمالك أن نبذ الموضوع وراء ظهره وأقبل يحدثك عن مذهب اللهو واللذة وعما في هذا الشعر من شخصية واضحة الالحاد وما فيه من اباحة قال عنها : انها مقتصدة معتدلة ، وجعل يصف صاحب هذه الشخصية بانه صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها ، وأسف اذ لم يعثر على مثل هذا الشعر فيما يضاف الى الجاهليين الا نادراً ، ولاعجابه بمعاني هذا الشعر أخذ يحثو عليه المدح بملء فمه ويقول لك : إنه شعر حق فيه قوة وحياة وروح . ولم يكفه ان يتسلل من مقام البحث الى الحديث عن اللهو واللذة والالحاد فصاح قائلا لك وهو في نشوة من هذا الحديث « وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر » يقول هذا وهو لم يسق الابيات الا بمناسبة البحث في أن طرفة قال هذا الشعر او لم يقله

***

ثم خلط المؤلف قلمه المدار فطرب في حديث الالحاد والاباحة ما شاء ثم قال في صحيفة ٢٧٨ « واذاً فانا أرجح أن في هذه شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقا هو هذه الابيات وما يشبهها ولسنا نأمن أن يكون في هذه الابيات نفسها مادس على الشاعر دسا وانتحل انتحالا . فاما صاحب القصيدة فيقول الرواة : انه طرفة . ولست أدري أهو طرفة ام غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو ام اسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو انه شاعر بدوي ملحد شاك »

فيجوز في حق الملحد متى كان بدويا ان يصف الناقة على نحو وصفها في قصيدة « لخولة اطلال » فليس بالبعيد أن تكون أبيات الالحاد والاباحة صادرة من القريحة التي وصفت الناقة ، وقد قال الرواة : إن هذا الملحد الذي وصف الناقة يقال له طرفة بن العبد ، وقد رأينا هؤلاء الرواة يتحدثون عن شعره حديث المجد في بحثه ، فقالوا : إن الصحيح منه قليل ، وأنكروا بعض قصائد طرحت عليه كقصيدة:

تكاشرني كرهاً كأنك ناصح   وعينك تبدي أن صدرك لي جوّ

فقد نقدوها ونفوها عنه وقالوا : إنها لا تدخل في مذهبه ولا تقاربه ،[1]

وجروا على هذا السبيل في أبيات تضاف الى هذا الشاعر ، كبيت :

أسعد بن مال ألم تعلموا   وذو الرأي مهما يقل يصدق

فقد حقق أنها مصنوعة على طرفة وانما هي لبعض العباديين[2]

وألقوا على هذه المعلقة نظراً خاصاً فدلوا على موضع اختلاف الروايات ونبهوا على ماجاء زائداً في رواية كبيت :

---

(١) أغاني ج ١١ ص ١٠٤

(٢) كتاب سيبويه ج ١ ص ٢٣٧

جمالية وجناء تردي كانها　　سفنجة تبرى لازعر أربد

ورووا لنا ما يدل على أن هذه القصيدة كانت معروفة في الجاهلية ومنظوراً اليها بعين الاكبار والاعجاب ، وهو أن عدة من شعراء الجاهلية عارضوها فما أتوا بمثلها ولا شبهها (١)

فبلوغهم في نقد شعر طرفة هذا المبلغ يبعدنا عن قبول هذا الذى يزعمه المؤلف ، ويخفف على ألسنة الادباء أن يقولوا عند انشاد شيء من هذه القصيدة: قال طرفة بن العبد .

وكان المؤلف زهي بأبيات اللهو والالحاد وملكه حال جعله يقول عن صاحب القصيدة : ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ . وكان مقتضى دليله اللغوي أن يدري أنه غير طرفة ، ولكن هذا الدليل اللغوي قد نقضه بقصيدتي علقمة، ومناقضة الكاتب الدليل يورده على المسألة أمارة على أنه سمعه من ناحية وأقبل يحكيه في ناحية أخرى ، ولو تولاه بقريحته وعالجه بفكره لما أدركه نسيانه على عجل ، وشأن أمثال المؤلف أن يكونوا أبعد الناس عن النسيان

* * *

انتقل المؤلف الى الحديث عن شعر المتلمس وقال في ص ١٧٨ « ومن غريب امره أن التكلف فيه ظاهر ، ولا سيما فى القافية ، فيكفي أن تقرأ سينيته التي أولها

يا آل بكر الا لله أمكم　　طال الثواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية . على ان هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلعها :

كم دون مية من مستعمل قذف　　ومن فلاة بها تستودع العيس »

نقرأ في كتب الادب الراقية : ان اباعمرو بن العلاء : يقول لقيت الفرزدق.

---

(١) اختيار المنظوم والمنثور لابي الفضل احمد بن أبي طاهر

في المربد فقلت يا أبا فراس أحدثت شيئاً ؟ فقال خذ ، ثم أنشدني :

كم دون مية من مستعمل قذف ... ومن فلاة بها تستودع العيس

فقلت سبحان الله ! هذا المتلمس ، فقال : اكتمها ، فلضوال الشعر أحب الي من ضوال الأبل » (١)

لا نريد ان نستشهد بهذا على أن القصيدة معدودة من مختار الشعر ، وأنها مما يرغب البلغاء في أن تكون من بنات قرائحهم ، ولكن شهرة القصيدة فى عهد الفرزدق وأبي عمرو بن العلاء تدل على أن منشئها عربي فصيح ، واذا كان العربي الفصيح قد يتكلف القافية فليكن طرفة من هذا القبيل ، ولا يكون تكلف القافية في هذه القصيدة أمارة على أنها محمولة عليه.

وأما اضطراب الرواية بوضع آخرها فى أولها فان دل على شيء فهو قدم عهد القصيدة بالنظر الى عهد التدوين

قال المؤلف في ص ١٧٩ « وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى منها الى الرداءة وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية ... صريع لعافي الطير أو سوف يرمس

فلا تقبلن ضيما مخافة ميتة ... وموتن بها حرا وجلدك أملس

ويقول فيها :

وما الناس الا ما رأوا وتحدثوا ... وما العجز الا أن يضاموا فيجلسوا »

ساق المؤلف هذا البيت الاخير على الوجه الذي انتقده علماء الادب لانه أقرب الى مايرمي به القصيدة من الرداءة

قال أبو هلال : الرواية الجيدة ما رواه أبو عمرو :

وما البأس الا حمل نفسي على السرى ... وما العجز الا نومة وتشمس

---

(١) الموشح للمرزباني

فجعل البأس بأزاء العجز ، والسرى بأزاء القعود ، فأما قوله في الرواية الاولى فما الناس الا كذا ، وما العجز الا كذا فغير جيد[١]

***

قال المؤلف فى ص ١٧٩ « واكبر الظن أن كل مايضاف الى المتلمس من شعر ـ أو اكثره على اقل تقدير ـ مصنوع ، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم فى هؤلاء الاخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد ، ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيرا لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلمس ، والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئا »

بعض الرواة صنع هذا الشعر ليفسر طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار! وبعض الرواة وجدوا الناس يضربون المثل بصحيفة المتلمس وهم لا يعرفون من هذا المتلمس ، ولا يدرون ماهذه الصحيفة ، فصوروا رجلا وضعوا عليه اسم المتلمس وجعلوه من بني ضبيعة وفي عهد عمرو بن هند ، ونظموا أشعارا أضافوها اليه ، ولفقوا له قصة مع عمرو بن هند وقرنوه في القصة بطرفة بن العبد ، واصطنعوا له ولداً سموه عبد المدان وقالوا عن هذا الولد انه أدرك الاسلام وكان شاعراً ، ومات فى بصرى ولا عقب له ![٢] تصنع طائفة من الرواة جميع هذا لتفسر المثل المضروب بصحيفة المتلمس !

ننظر فيما يضيفه الرواة الى المتلمس من أخبار وأشعار ، وأقل مانستفيده من مجموعها أن شاعرا كان فى عهد عمرو بن هند يقال له المتلمس ، وانه هو صاحب الصحيفة المضروبة بين الناس مثلا ، وقد تجيء الريبة أو الانتحال الى شيء من

---

(١) شرح الحماسة للتبريزي ج ٢ ص ١٠٣

(٢) الجمهرة لابن حزم والشعر والشعراء لابن قتيبة وانما اختلفت النسخ فى كتابة اسمه واكثرها على انه عبد المدان

هذه الاخبار المتصلة به ، وأهل العلم أنفسهم يروونها بتحفظ ، ونجدها في شرح ابن الانباري المعلقات مصدرة بمثل « يقال » و « زعموا » و « فيما يقال » و « فيما يزعمون »

أما الشعر الذي يعزوه اليه الرواة من غير أن يرتاب فيه واحد منهم ، ومن غير أن تعرض فيه شبهة لغوية أو تاريخية ، فنأخذه على ظن أنه للمتلمس ، ولا جناح علينا أن نقول عند انشاده قال المتلمس أحد شعراء بني ضبيعة

* * *

قال المؤلف في ص ١٨٠ « ونحن لم نقصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وانما قصدنا الى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد »

الطريقة التي سنها المؤلف لدرس الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ليست بالتي تضع في شرطها عليك أن تكون ذا ألمعية ، ولا بالتي تدعوك الى رعاية قانون البحث أو نظام الفكر ، وقصارى ما تأخذ عليك في عهدها أن تنظر الى ما في نفسك من حاجة أو عاطفة ثم تطلق لقلمك أن تقول في هذا الشعر وهؤلاء الشعراء ما يقضي هذه الحاجة أو يرضي هذه العاطفة

وان شئت أن تكون مشابهاً للمؤلف في سيرته مشابهة الغراب للغراب فصوّر في فاتحة بحثك طائفة ستلقى ما تكتبه ساخطة عليه ، وأخرى بجانبها مُتَزْوَرّ عنه ازوراراً ، وسم الطائفتين أنصار القديم ، ثم اقبض من هذه الامة الكثيرة قبضة ولو صغيرة وأفض عليها بقدر ما يسعك البيان مدحا واطراء ، وقل للقراء : هؤلاء أنصار الجديد وسيرضون عن هذا الكتاب فعلى غيرهم العفاء ، ولا تمد في البحث خطوة حتى تحدث القراء عن منهج ديكارت فان أنباء

ما برحت عامية عن أنصار القديم وما فتئت غامضة عن أنصار الجديد ، وابسط يدك معاهداً للقراء على أنك ستستقيم على هـذا المنهج ولا تحيد عنه اصبعاً وان وضعت الشمس في يمينك والقمر في يسارك ، ثم اطو في نفسك أنك ستذهب مغربا وتدع هذا المنهج يذهب مشرقا

وأقبل على بعض كتب عربية مثل كتاب الاغاني وكتاب الحيوان للجاحظ والتقط منها ما يعينك على قضاء تلك الحاجة او ارضاء تلك العاطفة ، وانصرف منها الى كتب يلقيها بعض المخالفين كالعثرات في سبيل هداية القرآن وانتزع من كلماتها الجافية ما يلائم مسلكك وسقه الى القراء في هيئة من يروي قولا او يحكي رأيا ، وان شـئت فاصدع به على أنه وليد فكرك وألبسه من الجهل على حضرة أكمـل الخليقة ثوبا خشناً ولا تبال شعور هذه الامم الاسلامية وان كان دين دواتها الاسلام

وولّ وجهك شطر ما يكتبه المستشرقون في أدب اللغة وأنقله الى العربية وأخرجه في صورة ما انتجته قريحتك . وقدم بين يديه أو ائت من ورائه بجمل تتطاول بها على القدماء وتتباهى بها على أنصار القديم فان ذلك أبلغ وسـيلة الى ابعاد الظنون عن جولة يدك وسقوط أمانتك

فان أنت صنعت هـذا كله فقد استقام لك القياس وجئت به مستوفى الشرائط فاحمل عليه من النتائج ما دعتك اليه الحاجة أو نزعت بك اليه العاطفة ، لانك تكتب لطائفه بلهاء ، تنطق عليها بالسخف فتضرب أيمانها على شمائلها طربا

هذه طريقة درس الشعر الجاهلي والشعراء الجاهليين ، وقد بلغ المؤلف من ذلك ما كان يريده

* * *

ختم المؤلف كتابه بملاحظتين : الاولى أن هذا الدرس الذي قدمه ينتهي

به الى نتيجة الا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن الوقوف عنده والاجتهاد في تحقيقه وقال في ص ١٨٠ شارحاً هذه النتيجة «وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة انما هم يمنيون أو ربعيون وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء. فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالا ظاهراً أو التي كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء

واذاً فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس. ومن هذه النهضة نشأ الشعر» وقال اذا كنت تريد التحقيق: ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق منه شيء الا الذكرى، ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغلت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهله. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية. فالشعر كما ترى يمني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة ولكنا لم نعرفه ولم نصل اليه الا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة»

تتلخص هذه النتيجة في ست جمل: (١) أقدم الشعراء يمنيون أو ربعيون (٢) قبائل هؤلاء الشعراء كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة (٣) اتصال القحطانية بربيعة أحدث نهضة أدبية (٤) هذه النهضة تجاوزت العراق والجزيرة ونجداً وتغلغلت نحو الحجاز (٥) الشعر الناتج من اتصال القحطانية بربيعة ذهب ولم تبق منه الا الذكرى (٦) الشعر يمني قوى حين اتصلت اليمانية بربيعة

أما الجملة الاولى فلا ندري ماهو الطريق الذي دخلت منه الى هذه النتيجه !! والذي نعرفه من هذا الكتاب أن المؤلف لا يرى لأسماء هذه القبائل قيمة وينكر أو يشك في قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وأسماء هذه القبائل ، فقد قال فيما سلف « لا نعرف ما ربيعه وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أي لاننا ننكر أو نشك على أقل تقدير شكا قويا في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل وفي قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الاساطير منه الى العلم اليقين [1] »

واذا كان المؤلف لا يعرف ربيعة وينكر أو يشك في قيمة هذا الاسم وفي أنساب من يعزون اليها من الشعراء فكيف يدخل في نتيجة بحثه شيئاً ينكره أو يشك فيه ! ولعل المؤلف كان على ذكر من هذا الذي نحكيه عنه فاحتاط لنفسه وأضاف هذه النظرية ، وهو أن أقدم الشعراء يمنيون أو ربعيون الى زعم العرب أو الرواة ، ولكن هذا الاحتياط لايبرئه من تبعة إدخال المزعوم في نتيجة يدعي أن الدرس المتقدم قد انتهى به اليها

وأما الجملة الثانية وهي أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة فهو الموافق للرواية ، ولاندرى ماذا يفعل المؤلف فى امريء القيس فقد رجح أنه وجد حقا وأنه كان شاعراً يمنيا ، وأبى للرواة أن يكون قد نشأ في نجد ، وامرؤ القيس يمنى عند العرب أو الرواة في أقدم الشعراء ، ومايروى من أخباره يدل على أن أسرته كانت تعيش في نجد ، فما الذي يمنع المؤلف من الاعتراف بأن أسرته من هذه القحطانية التى هاجرت الى نجد واتصلت بربيعة ؟

وأما الجملة الثالثة وهي أن اتصال القحطانية بربيعة أحدث نهضة أدبية ، فمحتمل غير أن قبوله يتوقف على إثبات أن القحطانية سبقوا ربيعة الى نظم الشعر

---

(1) كتاب فى الشعر الجاهلي ص ٣١ .

وأما الجملة الرابعة وهي أن هذه النهضة تجاوزت نجداً والعراق والجزيرة وتغلغلت نحو الحجاز ، ففيها شيء من ريح مايقوله الرواة من أن الشعر كان في ربيعة وانتقل الى قيس ثم تحول الى تميم «ولكن من ريحه ليس غير »

وأما الجملة الخامسة وهي أن الشعر الناتج عن النهضة القحطانية الربعية قد ذهب ولم تبق منه إلا الذكرى ، فمردودة على عقبها بأن الرواية المستفيضة على ألسنة الثقات وغيرهم تتلو علينا منظومات في هذه اللغة الأدبية وتشهد بأن هذه المنظومات مثُل من شعر ربيعة في عهد الجاهلية ، ومايدعيه المؤلف من أن شعرهم ذهب ضائعاً وأن هؤلاء الرواة أجمعوا على باطل ، فحديث مطرود من ساحة القبول حتى يأتي صاحبه ولو بمثل من هذا الشعر الضائع أو يقيم الشاهد على ضياعه ، وما حشره في الفصول الماضية كالمستدل على هذه الدعوى قد رأيتموه كيف ذهب ولم يبق منه شيء غير الذكرى

وأما الجملة السادسة وهي أن الشعر يمني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة ، فلا وجه لجعلها نتيجة ينتهي اليها الدرس المتقدم ، فان المؤلف لم يبحث في الفصول السابقة ولا في هذه الملاحظة أيضاً عن أولية الشعر بحث أهل العلم حيث يوردون مقدمات معلومة أو مظنونة ويصوغون النتيجة بمقدارها .

***

قال المؤلف في ص ١٨١ « فلنا في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر اليمن وربيعة ، لاننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريبا ، ولاننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة » وقال « ان الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الاسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير »

من يقرأ هذه الجمل يسبق الى ظنه أن الشعراء الذين أتى عليهم المؤلف

وحجز عنهم هذا الشعر الذي يعزى اليهم أو قال : لا أدرس الحياة الجاهلية في شعرهم ، كلهم من ربيعة ، ولكنه بحث في شعر عبيد بن الابرص من بني أسد وبنو أسد من مضر ، وبحث في شعر علقمة وهو من بني تميم وتميم من مضر وقال : لا أدرس الحياة الجاهلية في شعر النابغة وزهير ، هذين الشاعرين من قيس ، وقيس من مضر

وإذا كانت النتيجة انما هي انكار شعر اليمن وربيعة وحدهما فما باله يمشي في الفصول السابقة على إنكار الشعر الجاهلي باطلاق فيقول « ان هذا الشعر الجاهلي لايمثل اللغة الجاهلية (١) » وقال « إن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لايمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً (٢) » ونحن نظن أن المؤلف وأنصاره « سيجدون كثيراً من المشقة والعناء في حل هذه المشكلة »

وأما العقبة اللغوية فقد عرفت ان الذي أقامها هو المستشرق مرغليوث ، ووقف المؤلف في هذه العقبة يحسبها عنيفة وما برح يصوت بأنها عنيفه وماهي بعنيفة ولكن تقليد الغربيين في الآراء السخيفة عنيف

* * *

انتقل المؤلف الى الملاحظة الثانية فقال « الثانيه أن الذين يقرأون هذا الكتاب قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب . وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين ، باننا نتعمد الهدم تعمداً ونقصد اليه في غير رفق ولا لين ، وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذى يتصل به هذا الأدب خاصه »

إن الذين يقرأون كتابنا هذا قد يفرغون وفي نفوسهم شيء من أثر

(١) ص ٢٤ (٢) ص ٢٩

الارتياح لهذا النقد الأدبي الذى نعالج به كل مكان من كتاب فى الشعر الجاهلي ، وقد يشعرون مصيبين بأننا نتعمد هدم تلك الآراء الحائرة والاقوال الخادعة ونقصد اليه فى غير رفق ولا لين . وقد يتخوف شركاء المؤلف عواقب هذا الهدم على دعايتهم الخاسئة عامة وعلى كتب استاذ الجامعة التى تتصل بهذه الدعاية خاصة

* * *

قال المؤلف فى ص ١٨٢ « فهؤلاء تقول : إن هذا الشك لاضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلومه أن تقوم على أساس متين ، وخير للأدب العربي أن يزال منه فى غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها أن يبقى مثقلا بهذه ا ثقال التى تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها »

الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ثلاثة انواع : (احدها) مالا يختلف الرواة فى نسبته الى قائل ولم نلمح فى لفظه أو معناه مايخدش هذه النسبة المجمع عليها ، فهذا صالح لأن يستشهد به فى اللغة ولأن يؤخذ به فى استطلاع حياة الجاهلية حيث يكتفى فى مثل هذا بمراتب الظنون قوية أو ضعيفة . (ثانيها) مايخالف فى نسبته الى قائله بعض الرواة المعتد بخلافهم ويذهب الى أنه منحول ، وهذا إن جاء من طريق عربي مطبوع بقى صالحا للاستشهاد به فى اللغة من غير خلاف ، ولكنه يقصر عن أن يريك من حياة الجاهلية اثراً واضحاً ، فان لم يتلق هذا المنحول من عربي فصيح (وهو النوع الثالث) لم يعتد به فى اللغة او حياة الجاهلية وانما يروى لما فيه من حكمة او بلاغة

ولعل المؤلف لايدري هذا السبيل الذي يسير عليه اهل العلم فى الشعر الجاهلي فنزع به قلمه هذه النزعة الشائنة وأراد ان يجعل لشكه قيمة ويضعه موضع الأساس الذي ستقوم عليه علوم الأدب العربي

* * *

قال المؤلف في ص ١٨٢ « ولسنا نخشى على هـذا القرآن من هذا النوع من هذا الشك والهدم بأساً ، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون ان القرآن في حاجة الى الشعر الجاهلي لتصح عربيته وتثبت ألفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . واذا لم ينكر احد أن النبي عربي واذا لم ينكر احد ان العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه فأي خوف على عربية القرآن من ان يبطل هذا الشعر الجاهلي وهذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين »

لا يخطر على بال أحد أن نفي الشعر الجاهلي من الارض يمس القرآن بسوء فان العلماء الذين قاموا على تفسير مفرداته قد رجعوا في بيانها الى شعر أو نثر سمعوه من العرب الخلص، وسواء عليهم أكان هذا الشعر أو النثر صدر من الاسلاميين أم كان مضافاً الى الجاهليين بحق أو بغير حق . وهذا حال ما يتمسكون به في قواعد النحو ، فان هذه القواعد لن تزال ثابتة ولو قامت الآيات البينات على أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين كله أنشيء بعد ظهور الاسلام

والمؤلف لم يدرس اللغة وأصولها وأدبها ببصيرة صافية وفكرة متيقظة ، فحسب أن الشك في الشعر الجاهلي يسري الى الشك في معاني القرآن وقواعد النحو والبيان ، فدبت يده الى ما كتبه المستشرق مرغليوث وأفرغ ما يستطيع من التشكيك في هـذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين وجرى في خياله أنه بلغ من الكيد للقرآن والعربية الفصحى ما كان يتمنى ، فلبسه الغرور وجعل يداجي أهل القرآن ويقول كالمخفف من فزعهم : فأيّ خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين . وقد لوحنا فيما سبق الى

المواضع التي يحق لمفسر القرآن أو الحديث أن يأخذ في تحقيقها بشواهد من كلام العرب الفصيح

* * *

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وليس بين أنصار القديم انفسهم من يستطيع ان ينازع في ان المسلمين قد احتاطوا اشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى اصبح اصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها »

القرآن محفوظ في الصدور منذ عهد النبوة وليس من أنصار القديم ولا من أنصار الجديد ايضاً من يستطيع ان ينازع فى ان المسلمين قد احتاطوا في جمعه وكتابته وتفسيره ، وليس فى العارفين بفنون التفسير من ينازع في ان من معاني حروفه او وجوه تأويله ما يليق بالمفسر ان يقيم عليه الشاهد من كلام العرب ، لانه انزل بلسان عربي مبين ، فهم لا يقصدون باقامة الشاهد تصحيح عربية القرآن فان عربيته حكم مسلّط ، وانما يقيمون الشاهد لتقرير المعنى او تصحيح وجه الاعراب الذي يختارونه فى التأويل

* * * *

قال المؤلف فى ص ١٨٣ « وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها بل انصرفوا عنها طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها الا بعد فترة من الدهر وبعد ان عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب فى غير كتابة ولا تدوين »

للعرب شغف بنظم الشعر وروايته ، ولم يكن لديهم من العلوم ما يشغل قرائحهم عن نظمه ولا أذهانهم عن حفظه الا حين طلع عليهم الاسلام فأقبل أقوام منهم على التفقه فى الدين وحفظ القرآن ورواية الحديث . ثم ان الامة العربية تهيأت لان تبسط شعاع هذه الهداية في مشارق الارض ومغاربها فتدفقوا

ولاقوة لهم الا إيمان يتلألأ في قلوبهم والا حكمة تنير لهم السبيل أينما ذهبوا ، ففتحوا البلاد وجعلوا الايام تلد كارهة أوطائعة من بدائع الاصلاح مالم تتمخض به الدنيا في عهد اليونان أو الرومان .

نحن نعلم هذا كله ، ومن الغلط أو المغالطة أن نعد هـذه النهضة الخطيرة ماحية للشعر الجاهلي من ألسنتهم ، نازعة له من قلوبهم ، وانما شأنهـا أن تخفف من عنايتهـم به وتصرف هؤلاء المجاهـدين في كثير من الاوقات عن انشاده وروايته ، ومن البديهي أن الامة لم تكن لذلك العهد كلها مجاهدة ، بل كان فيها الاعمى والاعرج والمريض والمرأة والمعذرون من الاعراب ، ولا يستطيع المؤلف ان يقيم الشاهد على أن هذه الاصناف من الناس انصرفت عن الشعر جملة ، بل لا يستطيع ان يقيم الشاهد على ان أولئك المجاهدين انصرفوا عنـه الانصراف الذي يخول للمؤلف ان يقول : ان هذا الشعر الجاهلي ليس من الجاهلية في شيء . ولو شئنا ان نرجع الى هذه الكتب القديمة التي تعنى بشؤن الادب لوجدنا فيها آثاراً تقول : ان زعيم أولئك المجاهدين عمر بن الخطاب كان أعلم الناس بالشعر ، ولا يكاد يعرض له أمر الا أنشد فيه بيت شعر . وتخبر هذه الآثار بأنه أنشد بين يديه قصيدة عبدة بن الطيب الطويلة التي على اللام ، وقصيدة ابي قيس بن الاسلت التي على العين ، وشعر لزهير ، وكان يتلقى بعض أبيات هذا الشعر الجاهلي بالتعجب أو الاعجاب ، وجاءت الرواية بان هذا المجاهد العظيم قال وهو على المنبر « أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم [1] » وهـذا سبيل واسع ولسنا في حاجة الى أن نذهب فيه الى أبعد من هذه الغاية التي انتهينا اليها

* * *

قال المؤلف في ص ١٨٣ أما نحن فمطمئنون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء الا ما قدمناه

(١) الموافقات لابي اسحاق الشاطبي ج ٢ ص ٥٠ طبع تونس

من العبث والكذب والانتحال ، وان الوجه ـ اذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص ـ انما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن »

قطع المؤلف عنا حديثه بهذه الكلمة التي تنكر الشعر الجاهلي ، وليست هذه الكلمة إلا سلالة تلك الشبه الكثيرة الصخب والتلاطم ، وهي على ما ينعتها به الناس من صفاقة وتخاذل لم تنشط قريحة المؤلف لان تستنبط مثلها ، وانما كان يتتبعها من ههنا وههنا كما يصنع بعض ذوي الافكار العقيمة من أنصار القديم ، وأقوى هذه الشبه دلالة ـ كما يقول المؤلف ـ ذلك الذي يسميه الدليل الفني اللغوي ، وهو انما دب اليه على حين غفلة من الناس وسله من مقال نشرته مجلة الجمعية الاسيوية للمستشرق مرغليوث

لا يعنينا أن يكون المؤلف أغار على ذلك المقال أو ان خاطره وقع على ما وقع عليه خاطرُ هذا المستشرق كما يقع الحافر على الحافر ، فان النظرية في نفسها ساقطة ، وشبهها كما رأيتم خاسئة ، والبحث الفني اللغوي الذي يبتديء باختلاف اللغة العدنانية واللغة القحطانية وينتهي باختلاف لغات القبائل العدنانية في نفسها ، يكفي في سقوطه فرضُ ان تنشأ بين هذه اللغات المختلفة لغة يأخذ بها الشعراء والخطباء ألسنتهم ، وقيام هذه اللغة الادبية بين ذوي لغات تتفرع عن أصل واحد ويرتبط أقوامها بصلة الجوار وتبادل المرافق والتقارب في العادات والآداب ، يكاد يكون فرضه ضربة لازب ولاسيما حيث انهالت الروايات الموثوق بها من كل جانب وفتحت افواهها شاهدة بأنه كان أمراً واقعاً ، ومن آثار شهادتها هذه القصائد التي تروى لشعراء كندة وربيعة وقيس وتميم . وقد بسطنا مناقشة هذا الدليل الفني في الفصول الماضية ، على أن المؤلف قد نقض شطره بل نقض أساسه من قبل أن نناقشه ، فتقبل قصيدتين لعلقمة ، وعلقمة من تميم ، وقال :

ان أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامريء القيس محمول عليه ، ومعناه أن الاقل من هذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس اليمنى من نسج قريحته ، وليس فيما يضاف الى علقمة أو امريء القيس الا ماهو مصوغ في هذه اللغة الأدبية

وأما ما تحدث به المؤلف بعد هذا الدليل الذي هو فى ظنه « أنهض حجة » فمنه ما لا يدل على شيء ولا يثبت شيئاً ، ومنه ما لا يدل على أكثر من أن فى هذا الشعر الجاهلي ما هو مختلق اختلاقا ، ولن تجد له على انتحال هذا الشعر كله أو كثرته المطلقة من دليل أو ما فيه رائحة دليل

يريد المؤلف أن يلغي في نفوس تلك الطائفة القليلة أنه الداهية الذي ينال من الاسلام حتى يرضى ، وما عليه الا أن يقول كما قال في هذه الصحيفة : إنه يؤمن بعربية القرآن ويجعل نصوصه مقبولة الشهادة على هذا الشعر الجاهلي . يقول هذا وقد خادعته نفسه اذ خيلت له أن هذه الامم الاسلامية تبلغ من السذاجة ومن رؤيتها له بالمكان الارفع أن تطير فرحاً لرضاه عن القرآن وتواضعه الى أن يعتد بنصوصه ويقبل شهادتها على أشعار الجاهلية الاولى

انا امة بحث ونظر : نذهب مع العلم كل مذهب ، ولا نقف لحرية الفكر فى طريق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى قلوبهم الاأن تزدري أقلاما تثب في غير علم وتحاور في غير صدق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى لهم أقلامهم الا أن تطمس على أعين الكلمات الغامزة في شريعة محكمة أو عقيدة قيمة « فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين »

تم

فهرس الكتاب

﴿ الكتاب الاول ﴾

﴿ الكتاب الثانى ﴾

« أسباب انتحال الشعر »

﴿ الكتاب الثالث ﴾

« الشعر والشعراء »